Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

am 2. Dezember 1911

von

Siegfried Kriegbaum,
geprüfter Lehramtskandidat

aus

Schwörsheim.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Paderborn.
Druck von Ferdinand Schöningh.
1913.

Referenten:
Professor Dr. R. Stölzle.
Professor Dr. J. Kaerst.

Kurze Inhaltsangabe der Abhandlung.

Seite

Einleitung: Nietzsche und Kallikles 1

Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen.

Erstes Kapitel.

Über die Anschauungen und den Ideenkreis des Kallikles . . . 2—43

I. Die Anschauungen des Kallikles an sich . . . . . 2—16
a) Aufstieg zur Kallikleischen Ansicht . . . . . 2—3
b) Die Anschauungen des Kallikles . . . . . 3—16
1. Unterscheidung zwischen *νόμος* und *φύσις*.
2. Verwerfung des *νόμος*.
3. Aufstellung der *φύσις*.
α) Recht des Stärkeren und des geistig Fähigeren.
β) Begründung desselben.
γ) Das Ideal dieser Lehre: der Übermensch.
4. Das „Evangelium der Genußsucht“ (Lobpreis der Alleinherrschaft).
5. Die Ansicht des Kallikles über den Wert der Beschäftigung mit der Philosophie.

II. Thrasymachus, ein Doppelgänger des Kallikles . . . . . 16—24

III. Die Verbreitung der Kallikleischen Anschauungen . . . . 24—43
a) Diese haben mehrere Vertreter . . . . . 24—26
b) Es finden sich viele Spuren derselben in der damaligen Literatur . . . . . 26—38
1. bei Aristophanes . . . . . 26—27
2. „ Euripides . . . . . 27—30
3. „ Xenophon und Thukydides . . . . . 30—31
4. „ dem Autor der ethisch-politischen Flugschrift im Protreptikos des Iamblich . . . . . 31—35
c) Ursprüngliche Quelle dieser Anschauungen: Diese Anschauungen haben damals bereits im praktischen Leben festen Fuß gefaßt und sind im Buch der Geschichte ihrer Zeit niedergeschrieben; eine papierene Vorlage als gemeinsame Quelle jener Ideen anzunehmen, ist deshalb wohl kaum möglich . . . . . 35—43

Zweites Kapitel. Seite

Ursprung der Anschauungen des Kallikles. 44—101

I. Entstehung der Fragen: „Sind die staatlichen Einrichtungen von Natur oder durch Satzung entstanden? Aus welchen Verhältnissen heraus und auf welchem Wege sind sie geschaffen worden?“ . . . . . 44—48

II. Der Protagorasmythos . . . . . 49—56

a) Konstruktion eines Urzustandes, in dem ein bellum omnium contra omnes herrscht.

b) Beseitigung dieses Zustandes durch Schließung eines Vertrags.

c) Der Individualismus in der Protagoreisch-demokritischen Sphäre in Schranken gehalten durch *Δίκη* und *Αἰδώς* und durch Festhalten am *νόμος*.

III. Momente, die das Ansehen des *νόμος* untergraben konnten 56—59

a) Fortschreiten der Aufklärung.

b) Mängel der Demokratie.

IV. Entstehung der ersten Naturrechtsströmung . . . . . 59—66

V. Entstehung der zweiten Naturrechtsströmung . . . . . 66—98

a) Es schwinden *Δίκη* und *Αἰδώς* . . . . . 66—81

1. Allgemeines Sinken des öffentlichen Geistes [*α*) in der äußeren, *β*) in der inneren Politik].

2. Einfluß desselben auf das Individuum.

3. Fortschreiten der Aufklärung.

b) Übrig bleibt lediglich ein extremer Individualismus, der zu den Anschauungen eines Kallikles führen muß . . 81—85

c) Besondere geschichtliche Momente, die die Anschauungen des Kallikles nahelegen konnten — ja provozieren mußten 85—98

1. Die hellenische Polis — aufgebaut auf Sklaverei; die Stellung der Arbeiter und Tagelöhner . . . . . 85—87

2. Die demokratische Nivellierung . . . . . 87—94

3. Allgemeiner Zug des Heroenkultes . . . . . 95—98

VI. Entstehung der Ansicht des Kallikles über den Wert des Philosophierens . . . . . 98—101

Kurze Zusammenfassung der Arbeit. Kallikleische Anschauungen bei anderen Völkern 102

Literaturangabe.

Bitterauf, Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi (Philologus 68 N. F. 22, 1909, S. 500 ff.).

— Der Anonymus Iamblichi (Bl. f. d. Bayr. Gymn.-Schulw. 46, 1910, S. 321 ff.).

Boeckh, Staatshaushalt der Athener I³.

Bonitz, Platonische Studien.

Bruns, Literarisches Porträt d. G. 1896.

Dietzel, Artikel „Individualismus" im Handwörterbuch der Staatswissensch. Bd. IV, S. 567.

Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker².

Droysen, Des Aristophanes Werke. 3 Bde. 1835—37.

Duemmler, Academica, Gießen 1889.

— Prolegomena zu Platons Staat. Kleine Schriften I p. 150—228.

Fustel de Coulanges, Der antike Staat.

Gomperz, Griechische Denker² I. II.

G. Grote, Geschichte Griechenlands übers. von W. Meißner Bd. IV, 1854.

Hildenbrand, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. I. 1860.

Hirzel, „ἄγραφος νόμος" Themis, Dike und Verwandtes 1907. (Abh. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XX, 1903, S. 1 ff.)

Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates, 1893—1901.

Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters I, 1901, II, 1 (1909).

— Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum.

— Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum (Zeitschrift für Politik II, 1909 S. 505 ff.).

Koestlin, Geschichte der Ethik.

Meyer, E., Geschichte des Altertums IV.

Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung 1901.

Platon-Ausgaben: Sauppe-Gercke; Cron-Deuschle; Stallbaum.

Poehlmann, Entstehung des Cäsarismus (Altertum u. Gegenwart S. 245 ff.).

— Sokrates und sein Volk (Historische Bibl. Bd. 8).

— Kommunismus und Sozialismus I. 1893; II. (1901).

Rehm, Handbuch des öffentlichen Rechts, Einleitungsband I. 1896.

Sorof, Νόμος und φύσις in Xenophons Anabasis (Hermes 34, S. 568 ff.).

Töpfer, Die sogenannten Fragmente des Sophisten Antiphon bei Iamblichos, Arnau 1902.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff u. B. Niese, Staat und Gesellschaft der Griechen u. Römer, in Kultur der Gegenwart II, 4, 1, 1910.

Windelband, Geschichte der Philosophie.

Zeller, Philosophie der Griechen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549803_0143

Einleitung.

Unsere Gegenwart ist erfüllt von den Gedanken Nietzsches, ja, es wird sogar behauptet, unser Zeitalter sei nach diesem Philosophen zu benennen. Es ist dies zum Teil um so mehr berechtigt, als eben Nietzsche seine Anschauungen gewissermaßen schon in der Praxis vorgebildet fand, so daß er sie nur zu formulieren brauchte. Und auch hierin hat er nicht völlig Neues geschaffen. Seine Gedanken werden schon im griechischen Altertum ausgesprochen: Kallikles in Platons Gorgias ist es hauptsächlich, der in der antiken Philosophie Nietzsches „Übermenschenmoral", die das Recht der Stärkeren bezw. des Stärksten predigt, verkündet.

Daß nun auch Kallikles seine Anschauungen bereits in der Praxis des Lebens vorgezeichnet fand, soll vor allem in dieser Arbeit dargetan werden.

Erstes Kapitel.

Über die Anschauungen und den Ideenkreis des Kallikles.

I.

In dem platonischen Gorgias treten neben dem unbedeutenderen Chairephon drei sehr interessante Gestalten im Gespräch mit Sokrates auf: zuerst der Sophist Gorgias, dann dessen Schüler, der Rhetor Polos, und zuletzt der Staatsmann[1] Kallikles.

In der zwischen Gorgias und Sokrates stattfindenden Disputation handelt es sich hauptsächlich darum, das Wesen der Rhetorik festzustellen. Von ethischem Standpunkt aus erscheint Gorgias durchaus nicht in unsittlicher Beleuchtung. So sehr er auch die Macht der Rhetorik preist, so tritt er doch mit Entschiedenheit für ihre gerechte Anwendung ein (Gorg. 457 A B u. C).

Nach Gorgias tritt Polos gegen Sokrates auf. Im Gegensatz zu seinem Lehrer, der doch den gerechten Gebrauch der Rhetorik betont, hält er dieselbe lediglich deshalb für etwas Hohes, weil sie die Macht verschaffe, in einem Staate nach Art eines Tyrannen jeden beliebigen töten und ausrauben zu können; Tyrannenmacht ist das Ideal des Polos (Gorg. 466 C; 468 E).

Gegen diese Anschauungen wendet sich Sokrates. Er hält standhaft an dem Grundsatze fest: Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun (Gorg. 469 C). Im weiteren Verlauf der Erörterung sucht dann der Rhetor Polos darzulegen, daß der Ungerechte doch glücklich sein könne. Als Beweis dafür führt er Archelaos, König von Make-

[1] Gorg. 515 A.

donien, an, der sich durch die scheußlichsten Verbrechen den Weg zum Thron gebahnt habe, aber dennoch glücklich sei (Gorg. 470 D ff.).

Werfen alle diese Ansichten des Polos einen bedenklichen Schatten auf seine ethische Gesinnung, so sehen wir im folgenden, daß doch noch nicht jegliches sittliche Gefühl bei ihm geschwunden ist. Er gibt zu, daß das Unrechttun häßlicher ist als das Unrechtleiden (Gorg. 474 C), und später erklärt er von den drei *πονηρίαι: πενία, νόσος* und *ἀδικία* die letztere für die weitaus schimpflichste (Gorg. 477 C). Nach diesen Zugeständnissen von seiten des Rhetors gelingt es Sokrates, seiner Lehre, daß Unrechttun auch schlimmer ist als Unrechtleiden (Gorg. 474 D ff.) und daß Unrechttun, ohne dafür gestraft zu werden, das größte Übel ist (Gorg. 476 A ff.), zum Sieg zu verhelfen.

Nach der Niederlage des Polos greift Kallikles kampfesmutig in das Gefecht ein. Wir werden im folgenden sehen, wie er im Vergleich zu jenem in seinen ethischen Ansichten einen ganz bedeutenden Schritt abwärts macht, ja sogar bis zur größten Unsittlichkeit gelangt.

Durch falsche Scham, meint er, sei sowohl Gorgias als auch Polos dahin geführt worden, anders zu reden, als sie gedacht hätten. So sei er absolut nicht damit einverstanden, wenn Polos zugegeben habe, Unrecht tun sei schimpflicher als Unrecht leiden. Dieser habe eben die Begriffe *φύσις* und *νόμος* nicht scharf auseinandergehalten, während der schlaue Sokrates in überaus geschickter Weise mit ihnen zu operieren wisse (482 C D E).

Nach der Ansicht des Kallikles muß streng geschieden werden zwischen *φύσις* und *νόμος*, zwischen dem Recht, das die Natur dem Menschen nach dem Maßstab der von ihr gegebenen Kraft und Macht verleiht, und der durch die Konvention entstandenen Satzung (*ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος* 482 E).

Kallikles verwirft den *νόμος*,[1] das positive Gesetz. Denn dieses, sagt er, haben nur die Schwachen, und der große Haufe lediglich in ihrem Interesse gegeben.[2] Sie fürchteten nämlich, sie möchten von denen, die von der Natur mit mehr Kraft ausgestattet sind, übervorteilt werden, und nur das Gefühl ihrer Schwäche hat sie veranlaßt, das *πλεονεκτεῖν* für *αἰσχρόν* und *ἄδικον* zu erklären und das *ἴσον ἔχειν* auf ihre Fahnen zu schreiben (*Ἀλλ', οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὑτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τούς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσι καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσι, λέγουσιν, ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτο ἔστι τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ, — αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φαυλότεροι ὄντες* [483 B u. C]).

Es ist daher ganz verkehrt, nach dem *νόμος* die Besten und Stärksten wie junge Löwen kirre zu machen und gleichsam durch Betrug zu knechten (*οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας καταπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον* [483 E 484 A]).

[1] Kallikles kämpft gegen alles, was die Menschen gegenüber dem starken Individuum als Norm des Handelns aufgestellt haben, mag dies nun, um mit Aristoteles (Rhet. 13 p. 1373 B 4) zu reden, der *ἄγραφος νόμος* (im engeren Sinn) oder der *γεγραμμένος* sein. Das dürften die Worte beweisen Gorgias 483 B . . . *τούς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσι καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν* . . . 483 C: . . . *λέγουσιν*, . . . 484 A: *καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς* . . . 492 A: *ὅθεν ψέγουσιν* . . . *ἐπαινοῦσι* . . . Übrigens wendet sich Kallikles schon 482 D gegen das Ethos, worauf bereits Hirzel hinweist (Abh. der Sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 20 „*ἄγραφος νόμος*" S. 20, Anm. 4).

[2] Es konnte dies natürlich nur auf dem Wege eines Vertrages geschehen, den die Schwachen gegen die Stärkeren schließen, vgl. Staat II, 358 E bis 359 B, eine Stelle, die später noch näher besprochen wird. Zu

Im Gegensatz zum *νόμος* stellt Kallikles die *φύσις* als einzige Norm alles Handelns auf. Nach der *φύσις* ist alles Tun und Lassen nur so weit gut, als es nützlich ist. Für das starke Individuum ist daher, sagt Kallikles im Widerspruch zu Sokrates, häßlicher, was auch schlimmer ist, nämlich das Unrechtleiden (*φύσει μὲν γὰρ αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον τὸ ἀδικεῖσθαι* [483 A]). Unrechtleiden ist nur für die Sklaven, die weder sich noch anderen helfen können, weil sie von Natur nicht die Kraft dazu haben. Für diese wäre es deshalb auch besser zu sterben als zu leben (*οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τε ἐστὶν αὑτὸς αὑτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὗ ἂν κήδηται* [483 B]).

Wer dagegen die Macht hat, der hat auch das Recht, ja sogar die Pflicht, diese Macht ganz zu gebrauchen, sowohl um sich gegen Unrechtleiden zu wehren, als auch selbst dem Schwächeren Unrecht zuzufügen. Der Stärkere und der durch Geistesgaben und vor allem durch Kraft der Persönlichkeit [1] Überlegene und, der sich auch am

beachten ist übrigens Gorgias 492 C der Ausdruck des Kallikles: *τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα.*

[1] Man muß wohl annehmen, daß die Anwendung des Rechts des Stärkeren auf die Geistes- und Willenskraft echt kallikleisch ist und daß in der 483 A bis 484 C geäußerten Ansicht unter den Begriffen *ἀμείνων* (483 D), *βελτίων* und *κρείττων* (484 C) auch die geistige Überlegenheit mit inbegriffen war, obwohl die Trennung der beiden Begriffe möglich sein konnte, wie wir aus Platons Gesetzen III, 690 B sehen, wo die Berechtigung der Herrschaft des *κρείττων* über den *ἥττων* von der des *φρονῶν* über den *ἀνεπιστήμων* streng geschieden wird. Es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß 483 A bis 484 C die physische Kraft entschieden mehr zur Geltung kommt (vgl. *οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι* 483 B). Besonders zu beachten ist in dieser Hinsicht der Hinweis auf die Tierwelt (484 B C) und auf den Rinderraub des Herakles (484 B C). Vgl. auch, was Sokrates 488 C sagt. Man hat auch bei unbefangener Lektüre des Gorgias den Eindruck, als ob Kallikles von Sokrates gleichsam gezwungen sich auf den Begriff *φρόνιμοι* 489 E hinausrette, wenngleich anderseits durch die Worte *πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι* (489 C) dieser Begriff schon gegeben war. Interessant ist, was der Scholiast Olympiodor zu obiger Stelle (489 E) p. 114 (Fleck. Ib. 14 Suppl.-Band 1848) bemerkt: *φησὶ οὖν αὐτῷ ὁ σωκράτης. ὅτι μὴ ἄρα. τοὺς φρονίμους*

besten auf die Staatsgeschäfte versteht und genug Energie und Kraft besitzt, das, was er will, auch auszuführen,[1] hat das Recht über die anderen zu herrschen und mehr zu haben, ja sogar auch den Schwächeren Hab und Gut zu

θέλεις, ὁ δὲ, φησὶν ὅτι ναὶ τοῦτο ἤθελον εἰπεῖν. καὶ ἰδοὺ πάλιν οὐδὲν ἴδιον! φθέγγεται. Dem gegenüber muß man jedoch bemerken, daß ein Staatsmann wie Kallikles, der auf einen geistigen Kampfplatz gestellt ist, ohne Zweifel auch der geistigen Überlegenheit das Wort redete. Er denkt sich wohl die physische und die Geistes- und Willenskraft in dem die Herrschaft über die anderen mit Recht beanspruchenden starken Individuum vereinigt. Das zeigen uns auch die Worte: *ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσι ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς* (491 B), die ihrerseits wieder zurückweisen auf die 483 A bis 484 C mehr betonte physische Stärke. — Was jene genaue Untersuchung über die Begriffe *κρείττων* usw. anlangt, so hatte wohl Platon die Absicht, zu zeigen, wie unklar sich der Staatsmann Kallikles über die philosophischen Ausdrücke und Definitionen war. (Vgl. dazu die treffliche Bemerkung von Gomperz, Griech. D. II, S. 271.) Denselben Fall übrigens wie im Gorgias haben wir im Staat I, 338 C ff. Hier wird *κρείττων* im Munde des Thrasymachus auch zunächst von Sokrates so aufgefaßt, als ob jener damit nur den physisch Stärkeren hätte bezeichnen wollen, und dann später von dem Rhetor dahin ausgelegt, daß er mit *κρείττων* den Archon meine, der in der Festsetzung dessen, was für ihn in Wahrheit das Beste ist, nicht fehlt. Wir haben also hier die gleiche Überleitung auf die Betonung der geistigen Kraft wie im Gorgias.

[1] Wenn Gomperz, Gr. D. II, S. 271, behauptet, Kallikles zeige dadurch, daß er an der hierher gehörigen Stelle die geistige Überlegenheit, d. h. „die höhere Einsicht und Tapferkeit" betont, „Vorliebe für aristokratische Staatseinrichtungen", so ist wohl eher anzunehmen, daß der Staatsmann hier mehr das Einzelindividuum im Auge hat (man denke nur an die Krone seiner Lehre: an den Übermenschen!) und daß er mehr einer Tyrannis das Wort reden will, die sich eben auf die geistige Mehrbefähigung stützt. Denn, wenn er von *φρόνιμοι* (also im Plural) spricht, so ist dagegen zu bemerken, daß Kallikles auch an früheren Stellen, wo er dem Heroenkult huldigt, den Plural anwendet. Außerdem wird ja doch 490 A in den Worten: *εἷς φρονῶν . . .* und *τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον* auf einen Herrscher hingewiesen und 491 D heißt es: *τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν.* Nach dem platonischen Text können wir also annehmen, daß der Staatsmann an der betreffenden Stelle auf einen Tyrannen hindeutet, was ja mit seinen früher geäußerten Ansichten auch eher in Einklang zu bringen ist. In dieser Hinsicht ist es sehr wichtig zu beachten, daß auch dem geistig Überlegenen ein *πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων* (491 D) — das Kennzeichen unsittlicher Tyrannenmoral — zugeschrieben wird.

rauben (*ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου* [483 D]. — *ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος, τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἥττόνων* [484 B u. C].[1] — *Πολλάκις ἄρα εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων ἐστὶ κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ τοῦτον ἄρχειν δεῖ, τοὺς δ' ἄρχεσθαι, καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἄρχοντα τῶν ἀρχομένων* [490 A]. — *Πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἵ εἰσιν, οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους, ἀλλ' οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ὦσιν, ὄντινα ἂν τρόπον εὖ οἰκοῖτο, καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς* [491 B]. — *Ἀλλ' εἴρηκά γε ἔγωγε, τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστί, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων* [491 D]).

Zur Begründung seiner Theorie vom Recht des Stärkeren verweist Kallikles auf das Leben der Tiere und zugleich auch auf das Leben der Menschen[2] in ganzen Städten und Völkern, wo überall der Stärkere über den Schwächeren herrsche. Xerxes auf seinem Zuge gegen die Griechen und auch dessen Vater Darius[3] hätten nach

[1] Wenn Poehlmann („Caesarismus" in Altertum und Gegenwart S. 277 und Gesch. d. a. Kom. und Soz. I. S. 152) diese Worte des Kallikles ohne weiteres auf „die Interessenkämpfe der Gesellschaft" bezieht, so muß auch dagegen betont werden, daß Kallikles doch mehr das Einzelindividuum im Auge hat. Vgl. dazu die vorige Anm.

[2] Daß Kallikles gleichsam in einem Zuge von dem Leben der Tiere und der Menschen spricht, ja sogar jene noch zuerst nennt, ist für seine Lebensanschauung höchst charakteristisch!

[3] Bruns, Lit. Porträt der Griechen, S. 63, sagt zu diesem Hinweis des Kallikles auf die Perserkönige: „Diese Worte . . . enthalten eine klare geschichtsphilosophische Theorie. Sie geben in der Tat die Norm an, nach welcher man historische Größen zu beurteilen habe. Und auffallenderweise: dieser Sophist(!) urteilt nicht nach dem Erfolge. Die gerühmten Unternehmungen des Xerxes und Dareios sind resultatlos verlaufen; was dem Kallikles bei ihnen imponiert, ist also nichts anderes als die rücksichtslose, von allen sittlichen Bedenken freie Durchführung rein egoistischer

keinen anderen Normen gehandelt (*ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ', οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν ταῦτα πράττουσι, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως* [483 D E]).

Auch auf ein Pindarwort, das vom Raub der Rinder des Geryoneus durch Herakles handelt, sucht Kallikles seine Lehre zu stützen. Hier meint er, werde eben auch deutlich bewiesen, daß der Stärkere jederzeit das Recht habe, dem Schwächeren mit Gewalt sein Hab und Gut zu entreißen. So sagt er 484 B C: *δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι*

Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.

Pläne im großen Stile . . . Während Thrasymachus nur dem Erfolge huldigt, geht Kallikles noch weiter. Er vertieft die Anschauung des Thrasymachus, indem er von dem Erfolg auf die diesem zugrunde liegende Geistesrichtung zurückgeht. Den Wert der Menschen zu taxieren genügen seine Errungenschaften nicht; seine Pläne können auch aus äußeren Gründen scheitern . . ." — Ob man tatsächlich dem Kallikles diese geschichtsphilosophische Theorie von der Beurteilung der Persönlichkeit nach ihren Intentionen und nicht nach ihrem Erfolge unterlegen darf, weiß ich nicht. Denn einerseits handelt es sich an der betreffenden Stelle im Gorgias für Kallikles doch lediglich um einen Beleg der Behauptung, daß nach dem Naturrecht überall der Stärkere berechtigt sei, den Schwächeren zu überfallen und ihm sein Hab und Gut zu nehmen, anderseits scheint eben Kallikles doch vor allem „dem Erfolge gehuldigt" zu haben, wenn er 491 B sagt: *. . . ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν . . .* Dazu ist es auch möglich anzunehmen, Plato habe gerade deshalb den Kallikles die Nationalfeinde der Griechen zum Beweis für seine Theorien anführen lassen, um zu zeigen, wie wenig den Leuten von jener Gesinnung — denken wir nur an Alkibiades! — ihr Vaterland am Herzen lag.

οὗτος δὲ δή, φησιν, — ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος· ἐπεὶ ἀπριάτας — λέγει οὕτω πως·[1] *τὸ γὰρ ᾇσμα οὐκ ἐπίσταμαι. λέγει δ' ὅτι οὔτε*

[1] Die Erklärung dieser Stelle Pindars, besonders aber die Deutung des Wortes *νόμος* am Anfang ist sehr schwer. Zwar finden wir diese Dichterworte bei verschiedenen antiken Schriftstellern angeführt (s. Bergk, Poetae lyrici graeci fr. 146 Anm.), aber manchmal nur teilweise und so angewandt, daß *νόμος* nicht durchgängig denselben Sinn hat. Jeder Autor scheint die Stelle für seine Zwecke zu verwenden (vgl. Sauppe-Gercke, Platons ausg. Dialoge III, Gorgias, S. 90, Anm. 2; ferner Dümmler, Proleg. zu Platons Staat, Baseler Progr. S. 34 ff.). Da also schon die Alten das Wort *νόμος* verschieden anwandten und deuteten, ist es für uns doppelt schwierig, dasselbe richtig auszulegen. Wie wenig sicheren Boden man dabei hat, dürften am besten beweisen die zu verschiedenen Resultaten führenden Versuche von Böckh, Dümmler und Sauppe-Gercke (vgl. Sauppe-Gercke a. a. O., S. 90, Anm. 2).

Es fragt sich, ob Pindar an jener Stelle wirklich auf das Naturrecht angespielt hat, wie man aus Aristid. II, 68, Gorgias 488 B, Gesetze III, 690 B und IV, 714 E schließen könnte. Dümmler a. a. O. glaubt, an letzter Stelle sei *νόμος* im Sinne von „göttlicher Gerechtigkeit" zu verstehen. Bei der Betrachtung des platonischen Textes kann ich mich nicht davon überzeugen: Ges. IV, 714 D wird gesagt, daß die regierende Gewalt berechtigt sei, die sich ihren Gesetzen Widersetzenden zu bestrafen. Diese Regierungsgewalt wird 714 C ausdrücklich als *κρείττων* und weiter unten mit *τὸ κρατοῦν* bezeichnet, also handelt es sich hier um die Berechtigung (*ἀξίωμα*) der Herrschaft des *κρείττων* natürlich über den *ἥττων*. IV, 714 E weist deutlich zurück auf III, 690 B, wo vom Naturrecht als dem Recht des Stärkeren über den Schwächeren die Rede ist. Es wird IV, 714 E auf die III, 690 B angegebenen *ἀξιώματα τῆς ἀρχῆς* hingewiesen, ja es werden sogar die ersten drei *ἀξιώματα* genannt, von den drei noch übrigbleibenden kann nur das *ἀξίωμα* des *κρείττων* über den *ἥττων* mit dem *Ἓν ἦν αὐτῶν τοῦτο* (714 B) gemeint sein, was übrigens schon der Zusatz *ὡς φάναι τὸν Πίνδαρον* (Emendation von Badham) beweist.

Ist es nun überhaupt möglich, anzunehmen, Pindar habe *νόμος* im Sinne von „Naturrecht" angewandt? Dümmler a. a. O. meint: „Der fromme Dichter der ersten nemeischen Ode soll Herakles als Vertreter des Faustrechts feiern, den Bezwinger der *θῆρες ἀϊδροδίκαι*, der gerade der Herrschaft der rohen Gewalt ein Ende bereitet hat!" — Freilich ist Pindar weit davon entfernt, der rohen Gewalt das Wort zu reden, aber der Dichter braucht doch dieselbe nicht zu preisen, wenn er für einen bestimmten Fall die Tatsache anerkennt, daß das Naturrecht die Gewalttat zuläßt. Vergleichen wir nun zu obiger Stelle Nem. IX, 30 *κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ*! In dieser Hinsicht ist es für uns sehr interessant, wenn wir bei Aristides II, 70 die Worte lesen: *Δοκεῖ*

πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος, τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.

Das Ideal seiner Theorie vom Rechte des Stärkeren sieht Kallikles jedoch verwirklicht im Übermenschen. Wenn einmal, sagt er, der Mann, der die nötige *φύσις* besitzt, kommen wird, wird er allen unseren unnatürlichen

δέ μοι καὶ Πίνδαρος . . . οὐκ εἰσηγούμενος οὐδὲ συμβουλεύων σπουδῇ ταῦτα λέγειν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ὥσπερεὶ σχετλιάζων.

Die Ansicht Dümmlers, *νόμος* bedeute „göttliche Gerechtigkeit", würde ja über manche Schwierigkeit hinweghelfen; leider habe ich keine Stelle finden können, die bestätigt, daß Geryoneus die Rinder selbst ungerechterweise geraubt, also ein *βιαιότατον* begangen hatte, worauf die Gewalttat des Herakles gestützt werden könnte. Ritter-Preller, Griech. Myth. I, S. 316, Anm. 3 sagt: „Eine Überlieferung, nach der Geryoneus die Rinder des Helios geraubt hätte, ist dem Herausgeber nicht bekannt; aus Apollod. I, 6; I, 4 *Ἀλκυονεὺς . . . τὰς Ἡλίου βόας ἐξ Ἐρυθείας ἤλασε* darf dieselbe doch nicht herausgelesen werden" und in demselben Werke II, S. 204, Anm. 4, bemerkt der Verfasser: „Die Rinder des Geryoneus als ursprüngliches Eigentum des Helios zu denken und eine Entführung derselben durch den Riesen anzunehmen, liegt nach der Ansicht des Herausgebers nicht im Sinne des Mythos." Der Scholiast Olympiodor scheint übrigens die Überlieferung, daß Herakles die Rinder einem nahm, der sie selbst vorher ungerechterweise geraubt hatte, zu kennen, da er zu der betreffenden Pindarstelle bemerkt: [p. 109] (Fleck. Jb. 14. Suppl.-Band 1848, S. 284) *τὸν ὄντως νόμον καὶ γὰρ ἡρακλῆς οὐκ ἄδικος, ἀλλὰ προσεκόπτων τὰ πάθη. οὐ γὰρ ἐβιάσατο τὸν γηρυόνην, καὶ ἄνευ τοῦ πρίασθαι τὰς βοῦς ἔλαβε βίᾳ. ἀλλὰ τῶν ἀδίκως ἐχόντων! ἀφῃρεῖτο.* Es wird also wohl schwerlich sicher zu entscheiden sein, wie *νόμος* und überhaupt die ganze Pindarstelle aufzufassen ist. Wir werden uns mit der für uns wichtigen Tatsache begnügen müssen, daß, wie schon gesagt, Pindars Weltanschauung weit davon entfernt war, der rohen Gewalt das Wort zu reden, und daß jene überhaupt in keiner Weise mit der des Kallikles übereinstimmt. Zum Beweise mögen nur folgende Stellen dienen: Nem. V, 14: *αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν ἐν δίκᾳ τι μὴ κεκινδυνευμένον*, ferner Nem. IX, 44: *ἐκ πόνων δ' οἱ σὺν νεότατι γέρωνται σύν τε δίκᾳ τελέθει πρὸς γῆρας αἰὼν ἡμέρα.*

Hierher gehört auch Pyth. I, 86, V, 14, Ol. I, 12, II, 68, VIII, 21, IX, 15, XIII, 6, wo Pindar überall auf die Gerechtigkeit als die Norm alles Handelns hinweist.

Gesetzeskram beiseite werfen und mit Füßen treten. Dann wird endlich einmal das Naturrecht seinen Triumph feiern (*ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψε*[1] *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον* [484 A]).

Wenn Kallikles oben den Nomos verworfen und es als das Recht des Stärkeren bezeichnet hat, über die Schwächeren zu herrschen und ihnen ihr Hab und Gut zu nehmen, so hat er sich damit noch nicht genau darüber geäußert, wie er sich im übrigen zu der Sittlichkeit stelle. 491 E bis 492 C klärt er uns näher darüber auf. Wie Sokrates von dem Herrschen der *κρείττονες* über andere mit den Worten: *τί δὲ αὐτῶν, ὦ ἑταῖρε;* 491 D auf die Selbstbeherrschung übergeht, da zeigt sich uns der Charakter des Kallikles in seiner grellsten Färbung. Doch werden wir sehen, daß das „Evangelium zügelloser Genußsucht",[2] das er jetzt verkündet, doch in gewissem Zusammenhang mit den früher von ihm geäußerten Lehren steht.[3] Wie

[1] Mit welcher Zuversicht und Gewißheit Kallikles spricht, zeigen deutlich die Worte: *ἐὰν δὲ γένηται — ἀνεφάνη — ἐξέλαμψε.*

[2] Gomperz, Griech. D. I², S. 328.

[3] Wenn Gomperz a. a. O. behauptet, daß die im Gorgias 491 E bis 492 C von Kallikles dargelegten Ansichten den früher geäußerten innerlich fremd gegenüberstehen, und mit diesen von Plato aus einem bestimmten Grunde „verquickt" worden seien, so kann ich mich nicht von der Richtigkeit dieser Ansicht überzeugen. Jene beiden Anschauungen beruhen doch auf derselben Grundlage: auf dem extremsten Individualismus, und sind innerlich sehr nahe verwandt. Was hat es denn für einen Sinn, daß dem von Natur Stärkeren das Recht zugesprochen wird, die Güter der Schwächeren an sich zu raffen, wenn ihm dabei Mäßigung im Genießen derselben auferlegt wird? Wie eng die beiden kallikleischen Ansichten: die Raubtiermoral und „das Evangelium zügelloser Genußsucht" miteinander verbunden sind, deutet Plato selbst an, indem er, wie wir oben sehen werden, den Kallikles gegen die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* mit denselben Gründen zu Felde ziehen läßt, wie vorher gegen den Nomos.

oben der *νόμος*, so wird hier die *σωφροσύνη* und die *δικαιοσύνη* von ihm verworfen. Er bezeichnet sie als eigenmächtige Vereinbarungen, die dem Naturrecht zuwiderlaufen und nichts weiter seien als „leeres Geschwätz“ (*τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστί, τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια* [492 C]). Die Aufstellung der Begriffe *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* führt er wie den *νόμος* zurück auf den Nutzen und die Schwäche der *πολλοί*. Nur weil diese selbst ihre Begierden nicht voll befriedigen können und sich schämen, dies einzugestehen, verdammen sie die *ἀκολασία* (*Ἀλλὰ τοῦτ', οἶμαι, τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσι τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὑτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν* [492 A]).

Auch seinen Leidenschaften und Begierden gegenüber vertritt also Kallikles den Grundsatz: „Wer die Macht hat, hat auch das Recht.“ Das größte Glück und die Tüchtigkeit eines Mannes besteht darin, seinen Begierden und Lüsten, auch wenn sie noch so groß sind, in mannhafter und kluger Weise freien Lauf zu lassen. Beneidenswert ist daher der Mensch, der die angestammte oder selbsterrungene Stellung eines Königs, eines Tyrannen oder sonst eines Herrschers einnehmen und so das Leben in vollen Zügen genießen kann. Eine Schande wäre es doch, wenn solch ein Glückspilz sich der Mäßigkeit befleißigen wollte (. . . *δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται* [491 E u. 492 A]. — *ἐπεί γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων υἱέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον ἂν καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης τούτοις τοῖς*

ἀνθρώποις; οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἴησαν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὑτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει; ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἣν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία [492 B u. C]).

In innigem Zusammenhang mit der bisherigen Weltanschauung des Kallikles steht seine Ansicht über den Wert der Beschäftigung mit der Philosophie. Die hohe Wertschätzung der äußeren Güter und vor allem das Prinzip des Nutzens sind auch die wesentlichen Gesichtspunkte, die den praktischen Staatsmann bei der Beurteilung der Philosophie leiten.

Das Philosophieren ist nach der Ansicht des Kallikles, soweit es die allgemeine Bildung verlangt, eine sehr empfehlenswerte und lobenswerte Beschäftigung, die Kallikles sozusagen als Vorstufe des öffentlichen Auftretens betrachtet. Denn wenn sich einer in der Jugend nicht mit Philosophie beschäftigt, so ist dies ein Zeichen, daß ihm das nötige Selbstbewußtsein fehlt und daß er sich nie eine schöne und edle Tat zutraut (*φιλοσοφία γὰρ τοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἐάν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ* [484 C]. — *φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν* [485 A]. *παρὰ νέῳ μὲν γὰρ μειρακίῳ ὁρῶν φιλοσοφίαν ἄγαμαι, καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ. καὶ ἡγοῦμαι ἐλεύθερόν τινα εἶναι τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, τὸν δὲ μὴ φιλοσοφοῦντα ἀνελεύθερον καὶ οὐδέποτε οὐδενὸς ἀξιώσοντα ἑαυτὸν οὔτε καλοῦ οὔτε γενναίου πράγματος* [485 C]).

Dagegen über die Jugend hinaus zu philosophieren ist ganz und gar unnatürlich und kindisch, und Leute, die ein solches Gebaren an den Tag legen, verdienen Schläge,

geradeso wie diejenigen, die sich im Mannesalter mit kindischen Reden und Spielen abgeben (*ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον . . . τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους. ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ᾧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, ψελλιζόμενον, χαίρω τε καὶ χαρίεν μοι φαίνεται καὶ ἐλευθέριον καὶ πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ, ὅταν δὲ σαφῶς διαλεγομένου παιδαρίου ἀκούσω, πικρόν τι μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι . . . ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὁρᾷ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἄνανδρον καὶ πληγῶν ἄξιον. ταὐτὸν οὖν ἔγωγε τοῦτο πάσχω καὶ πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας* [485 ABC]. *ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι . . . οὗτος ὁ ἀνήρ* [485 D]).

Denn die Beschäftigung mit der Philosophie über die gehörige Zeit hinaus ist auch für einen Mann das reinste Verderben, weil er dadurch alles das vernachlässigt, was er für das praktische Leben unbedingt braucht. Weiß er doch nichts von Gesetzen, nichts von privaten und öffentlichen Verträgen, er kennt auch nicht die verschiedenen Neigungen und Stimmungen der Menschen, so daß er sich ihrer jeweiligen Disposition anpassen könnte. Niemals auch im öffentlichen Leben ist er imstande einen wirklich guten Rat zu geben und so wird er nie den höchsten Ruhm des Mannes erringen, den man eben nur auf der Agora und im öffentlichen Leben sich erwerben kann (*ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυὴς ᾖ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστίν, ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται. ἐπειδὰν οὖν ἔλθωσιν εἴς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι*

γίγνονται [484 CD]. — *Ὃ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυὴς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδυκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ νεανικὸν μηδέποτε φθέγξασθαι* [485 D] . . .

ἀμελεῖς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιώδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὔτ' ἐν δίκης βουλαῖσι προθεῖ' ἂν ὀρθῶς λόγον, οὔτ' εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν λάβοις οὐθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο [485 E bis 486 A]).

Vor Gericht vollends ist derjenige, welcher sein ganzes Sinnen und Trachten nur auf die Philosophie richtet, ganz und gar hilflos. Er kann weder andere noch auch sich selbst vor falschen Anklagen schützen. So muß er stets in Gefahr schweben, sein Leben, sein Vermögen und sein Ansehen als Bürger zu verlieren (*καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες . . . οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν . . . νῦν γὰρ εἴ τις σου λαβόμενος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' εἰλιγγιᾷς ἂν καὶ χισμῷο οὐκ ἔχων ὅτι εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγόρου τυχὸν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν, εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι. καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, . . . εἴ τις εὐφυᾶ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα, μήτε αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλᾶσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει*; [486 AB]).

Wer sich dagegen die höchsten Güter des Lebens, Reichtum und Ruhm, sichern will, der muß sich mit dem praktischen Leben befassen, muß hinaus in die Öffentlichkeit und darf nicht in der Studierstube mit kleinlichem Philosophenkram seine Zeit vertrödeln (*ἀλλ' ὦ 'γαθέ, ἐμοὶ πιθοῦ, παῦσαι δ' ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει,*

καὶ ἄσκει ὁπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφείς, εἴτε λιρήματα χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις, ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστι καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά [486 C]).

II.

Im großen und ganzen dieselben Anschauungen, wie sie Kallikles im Gorgias verkündet, treffen wir in den Gesetzen X, 889 E bis 890 A [1] und besonders auch im Staat, wo sie der Rhetor Thrasymachus äußert. Zum besseren Verständnis der Anschauungen des Kallikles müssen wir uns die Lehren seines Doppelgängers etwas genauer betrachten.

Thrasymachus führt wie Kallikles die Entstehung der Gesetze zurück auf das Interesse derjenigen, die sie gegeben haben. Auf welche Weise die Gesetze zustande kommen, darüber klärt uns der Rhetor im Staat näher auf, indem er uns die Vertragstheorie, die wir in der Lehre des Kallikles nur angedeutet fanden, klar und deutlich darlegt.

„Von Natur, sagt Glaukon, des Thrasymachus Lehre vortragend, ist das Unrechttun etwas Gutes, das Unrechtleiden aber etwas Schlimmes . . . Wenn aber die Menschen einander Unrecht getan und wieder erlitten und so beides gekostet haben, erscheint es denen, die nicht imstande sind, mit Umgehung des einen das andere zu wählen, rätlich, gegenseitig einen Vertrag dahin zu schließen, daß keiner weder Unrecht tun noch leiden solle. Von da an haben sie angefangen untereinander Gesetze aufzustellen und Verträge zu schließen (*νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας*), und sie haben das von dem Gesetz Befohlene gesetzlich und gerecht genannt. Dies ist die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liegt zwischen dem

[1] Dümmler, Academica S. 82 ff., hat darüber ausführlicher gehandelt.

Herrlichsten, nämlich unrecht tun zu können, ohne dafür Strafe leiden zu müssen, und dem Übelsten, nämlich unrecht leiden zu müssen, ohne sich dafür rächen zu können. Das Gerechte aber, das zwischen diesen beiden Extremen liegt, wird nicht deshalb bevorzugt, weil man es für etwas Gutes hält, sondern es wird nur aus dem Grunde in Ehren gehalten, weil man nicht die Macht hat, ungestraft unrecht zu tun.

Denn wer dies wirklich ausführen könne, — der wahrhaft freie Mann, — dem wäre es nie eingefallen, auch nur mit einem einzigen einen Vertrag dahin zu schließen, daß keiner weder unrecht tun noch leiden solle, — er müßte ja wahnsinnig sein.[1]

Ähnliche Äußerungen des Thrasymachus über das Gerechte treten uns auch an anderen Stellen des platonischen Staates entgegen. So bringt der Rhetor I, 344 C den deutlich an Gorgias 492 B[2] anklingenden Gedanken zum Ausdruck, daß die Menschen nur gezwungen an den Gesetzen festhalten, weil sie eben das Unrechtleiden fürchten (*οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα, ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν*). Wer aber ungestraft unrecht tun könne, der beeile sich es zu tun, wie Glaukon II, 360 C im Sinn des Thrasymachus ausführt: *ἐπεὶ ὅπου γ' ἂν οἴηται ἕκαστος οἷός τε ἔσεσθαι ἀδικεῖν, ἀδικεῖ.*

In den bisher erörterten Ansichten des Thrasymachus über das Gerechte haben wir zwei für das Recht des Stärkeren grundlegende Sätze:

1. Die Schwachen haben in ihrem Interesse die Gesetze gegeben, weil sie nicht unrecht tun können, ohne es wieder zu leiden, und sie halten auch nur gezwungen an ihnen fest, weil sie das Unrechtleiden fürchten (*τὸ πάσχειν* [sc. *ἄδικα*] *φοβούμενοι*).

[1] Staat II, 358 E bis 359 B.

[2] *Καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν.*

2. Das starke Individuum hätte nie sich auf Gesetze eingelassen, weil sie ja seinem Interesse widerstreiten, und der Schwache würde auch gerne unrecht tun, wenn er die Kraft des Starken hätte.

Der Schluß auf diese beiden gegebenen Thesen:

Also hat das starke Individuum das Recht, diese Gesetze und das *δίκαιον* über den Haufen zu werfen und seine Überlegenheit den anderen gegenüber auch auszunützen, ist hier nicht offen ausgesprochen, liegt aber sehr nahe. Daß Thrasymachus tatsächlich diese Konsequenz gezogen hat, werden wir aus seiner später zu besprechenden Tyrannenmoral deutlich sehen.

An einer anderen Stelle führt der Rhetor die Entstehung der Gesetze auf das Interesse des Stärkeren zurück. Er behauptet, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Nützliche, d. h. nur die jeweilige Staatsgewalt hat den Nutzen von der Gerechtigkeit (natürlich ihrer Untertanen) (*εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* 338 C. — *τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω* 338 E).

Wie die Herdenbesitzer nur auf ihren Nutzen sehen, wenn sie ihre Schafe und Rinder füttern und dafür sorgen, daß sie fett werden, so haben auch die regierenden Häupter lediglich ihren Nutzen im Auge, wenn sie den Beherrschten Gesetze geben (. . . *οὐδὲ πρόβατα οὐδὲ ποιμένα γιγνώσκεις . . . ὅτι οἴει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὑτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἳ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἡγεῖ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους . . . ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται* 343 A u. B).

Wenn wir den Satz des Thrasymachus, daß das Gerechte das dem Stärkeren Zuträgliche ist, neben seine

oben besprochene Vertragstheorie stellen, so scheinen sich uns zwei Definitionen vom Gerechten zu ergeben, denn einmal ist es das vom Stärkeren in seinem Interesse Aufgestellte, dann aber auch das von dem großen Haufen, also von dem Schwächeren, in seinem Interesse Gegebene. Der Widerspruch ist aber nur äußerlich. Denn die beiden Definitionen sind innerlich sehr nahe verwandt. Es wird nämlich einerseits, wie schon angedeutet, das *δίκαιον* beide Male auf den Nutzen derjenigen zurückgeführt, die dasselbe aufstellen, anderseits aber kann man doch auch für den zweiten Fall die Schwächeren, die die Gesetze gegeben haben, insofern als die Stärkeren betrachten, als sie eben ihren Vertrag gegenüber dem starken Individuum aufrechterhalten und so die Herrschenden sind. Die regierende Macht ist ja nach Thrasymachus der Stärkere. Wird doch auch dem Demos, dem großen Haufen der Schwachen, wenn er das Staatsruder in den Händen hat, diese Bezeichnung zuteil.

Bei der Wertung des *δίκαιον* stellt sich Thrasymachus wie Kallikles auf den Standpunkt der *φύσις* und auf den des Nutzens. Der Satz des letzteren: *φύσει . . . αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον . . .* (Gorgias 483 A) ist auch des Rhetors Leitstern bei der Beurteilung der menschlichen Handlungen.

Das Gerechte nennt Thrasymachus ein fremdes Gut, weil es nur der regierenden Staatsgewalt nützt, dem Gerechten selber aber schadet (*ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη τε καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη* 343 C).

Wenn Kallikles im Gorgias das *δίκαιον* verwirft, weil es dem großen Haufen der Schwachen nützt, dem starken Individuum aber schadet, so zieht hier Thrasymachus gegen das *δίκαιον* zu Felde, weil es nur der regierenden Gewalt, dem *κρείττων*, zugute kommt,[1]

[1] Bei Hildenbrand, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie S. 77 lesen wir: „Ein Teil der Sophisten versöhnte sich dadurch mit dem

den einzelnen aber, die diesem *κρείττων* unterworfen sind, zum Nachteile gereicht.[1]

Staate in allen seinen Formen, daß er annahm, der Inhaber der Staatsgewalt, mochte es nun ein einzelner oder eine Gesellschaftsklasse sein, habe seine Macht mit Recht, eben vermöge seiner Überlegenheit über die anderen. Sie verteidigten deshalb auch den Satz, in jeder Staatsform sei dasjenige gerecht, was dem Interesse des herrschenden Teiles entspreche. Es begreift sich, daß von diesem Standpunkte aus namentlich den Gelüsten der unbeschränkten Demokratie, wie sie sich in Athen entwickelte, auf die verderblichste Weise geschmeichelt (!) werden konnte." — Diese Auffassung des Satzes des Thrasymachus:

φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον scheint sich mit dem platonischen Text nicht vereinbaren zu lassen. Dieser Satz enthält im Grunde doch wohl zunächst nur die Konstatierung der Tatsache, daß das *δίκαιον* in jedem Staate der Ausdruck des Interesses der regierenden Gewalt ist — das Resultat einer Beobachtung, die der Sophist am besten an seinem eigenen Staate machen konnte. Dies scheint mir deutlich aus den Worten hervorzugehen: *ὥστε ξυμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* (I. 339 A). Gegen Hildenbrands Auffassung spricht auch Staat I, 343 C *ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τοὐναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσι τὸ ἐκείνου ξυμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὁπωστιοῦν.* Thrasymachus steht hier im Vergleich zu Kallikles im Gorgias unstreitig mehr auf dem Standpunkt aller Individuen. Für diese, sagt er, ist die Gerechtigkeit ein Schaden (*οἰκεία βλάβη!*) und sie sind dumm (*εὐηθικοί*), wenn sie zu Nutz der Regierung gerecht sind. Noch deutlicher sagt uns dies auch Staat II, 367 B und C: *εἰ γὰρ μὴ ἀφαιρήσεις ἑκατέρωθεν τὰς ἀληθεῖς [δόξας], τὰς δὲ ψευδεῖς προσθήσεις, οὐ τὸ δίκαιον φήσομεν ἐπαινεῖν σε, ἀλλὰ τὸ δοκεῖν, οὐδὲ τὸ ἄδικον εἶναι ψέγειν, ἀλλὰ τὸ δοκεῖν, καὶ παρακελεύεσθαι ἄδικον ὄντα λανθάνειν καὶ ὁμολογεῖν Θρασυμάχῳ, ὅτι τὸ μὲν δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, ξυμφέρον τοῦ κρείττονος, τὸ δὲ ἄδικον αὐτῷ μὲν ξυμφέρον καὶ λυσιτελοῦν, τῷ δὲ ἥττονι ἀξύμφορον.* Wenn man an diesen Stellen den Satz des Redners *τὸ μὲν δίκαιον ... τὸ κρείττονος ξυμφέρον* so interpretiert, als wollte Thrasymachus durch diese Worte dem demokratisch regierten Staat schmeicheln, so weiß ich nicht, wie man zurecht kommen soll. Denn obige Worte des Thrasymachus tragen im letzten Grunde dieselben staatsauflösenden Gedanken in sich, wie sie Kallikles offen verkündet!

[1] Diese beiden Ansichten des Kallikles und Thrasymachus decken sich, wenn wir jedesmal für die den *νόμος* vertretende Regierung eine

Das Gerechte ist überhaupt, so lautet die Lehre des Rhetors, in der Praxis des Lebens schädlich; ist doch der Gerechte gegenüber dem Ungerechten überall im Nachteil. (*σκοπεῖσθαι δέ, ὦ εὐηθέστατε Σώκρατες, οὕτωσὶ χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου πανταχοῦ ἔλαττον ἔχει. πρῶτον μὲν ἐν τοῖς πρὸς ἀλλήλους ξυμβολαίοις. ὅπου ἂν ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ κοινωνήσῃ, οὐδαμοῦ ἂν εὕροις ἐν τῇ διαλύσει τῆς κοινωνίας πλέον ἔχοντα τὸν δίκαιον τοῦ ἀδίκου, ἀλλ' ἔλαττον· ἔπειτα ἐν τοῖς πρὸς τὴν πόλιν, ὅταν τέ τινες εἰσφοραὶ ὦσιν, ὁ μὲν δίκαιος ἀπὸ τῶν ἴσων πλέον εἰσφέρει, ὁ δ' ἔλαττον, ὅταν τε λήψεις, ὁ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ πολλὰ κερδαίνει. καὶ γὰρ ὅταν ἀρχήν τινα ἄρχῃ ἑκάτερος, τῷ μὲν δικαίῳ ὑπάρχει, καὶ εἰ μηδεμία ἄλλη ζημία, τά γε οἰκεῖα δι' ἀμέλειαν μοχθηροτέρως ἔχειν, ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου μηδὲν ὠφελεῖσθαι διὰ τὸ δίκαιον εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις ἀπέχθεσθαι τοῖς τε οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον* [I, 343 DE]. — *ἐροῦσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται, καὶ γνώσεται, ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν* [II, 361 E u. 362 A]).

Deshalb erscheinen dem Thrasymachus die Gerechten als *εὐηθικοί* (I, 343 C), dagegen die Ungerechten als *φρόνιμοι* (I, 348 D). Die *ἀδικία* bezeichnet er an der gleichen Stelle als *εὐβουλία*. Es ist dies derselbe Standpunkt, den Kallikles einnimmt, wenn er 491 E die *σώφρονες ἠλιθίοι* nennt.

Gegenüber dem Gerechten ist nach der Ansicht des Thrasymachus die Ungerechtigkeit, die ihren Lüsten und Begierden freien Lauf lassen kann, ein Glück, schon wenn sie im Verborgenen und im Kleinen geübt wird, denn dadurch, daß der Ungerechte äußerlich nicht den Anschein

Herrschaft der *πολλοί* einsetzen, also eine Demokratie, wie sie sich in Athen immer mehr herausbildete. Dieser Berührpunkt der beiden Anschauungen dürfte uns im voraus zeigen, was später ausgeführt werden wird, daß zwischen den Tendenzen des Kallikles und Thrasymachus und der athenischen Demokratie ein Zusammenhang bestehen muß.

des Ungerechten erwecke, gelange er im Leben zu jedem Glück, das er erstrebe (*τῷ ὄντι γὰρ φήσουσι τὸν ἄδικον . . . οὐ δοκεῖν ἄδικον ἀλλ' εἶναι ἐθέλειν . . . πρῶτον μὲν ἄρχειν ἐν τῇ πόλει δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι, ἔπειτα γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὕς ἂν βούληται, ξυμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ καὶ παρὰ ταῦτα πάντα ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν. εἰς ἀγῶνας τοίνυν ἰόντα . . . περιγίγνεσθαι καὶ πλεονεκτεῖν τῶν ἐχθρῶν, πλεονεκτοῦντα δὲ πλουτεῖν καὶ τούς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς βλάπτειν . . . καὶ θεραπεύειν τοῦ δικαίου πολὺ ἄμεινον τοὺς θεοὺς καὶ τῶν ἀνθρώπων οὕς ἂν βούληται, ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον* [II 362 ABC]. — *σὺ δὲ οἴει με ἴσως τοὺς τὰ βαλάντια ἀποτέμνοντας λέγειν; λυσιτελεῖ μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς, καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐάνπερ λανθάνῃ* [I, 348 D]).

Das höchste Glück jedoch ist die Ungerechtigkeit dann, wie der Rhetor ausdrücklich betont, wenn sie im Großen bis zur äußersten Vollendung ausgeübt wird. Wie Polos im Gorgias den Archelaos, der durch die scheußlichsten Verbrechen hindurch sich den Weg zum makedonischen Königsthron bahnte, glücklich preist, wie Kallikles das ungezügelte Leben des Alleinherrschers in den Himmel erhebt, so glaubt auch Thrasymachus, daß derjenige den Gipfel alles Glückes erstiegen habe, der als Tyrann die Macht hat, nach Willkür die Bürger ihrer Habe zu berauben und sie zu knechten. Denn wer im Kleinen Unrecht tue, der werde mit entehrenden Namen, wie Räuber und Einbrecher belegt, wer aber als Tyrann durch Unterdrückung und Beraubung der Bürger die höchste Ungerechtigkeit ausübe, der werde noch obendrein sowohl von diesen als auch von allen anderen glückselig gepriesen (*τῷ δὲ ἀδίκῳ . . . τἀναντία ὑπάρχει. λέγω . . . τὸν μεγάλα δυνάμενον πλεονεκτεῖν. τοῦτον οὖν σκόπει, εἴπερ βούλει κρίνειν, ὅσῳ μᾶλλον ξυμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον. πάντων δὲ ῥᾷστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἣ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας . . . ἀθλιωτάτους. ἔστι δὲ*

τοῦτο τυραννίς, ἢ οὐ κατὰ σμικρὸν τἀλλότρια καὶ λάθρᾳ καὶ βίᾳ ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήβδην . . . καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιούτων κακουργημάτων καλοῦνται· ἐπειδὰν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασι καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσηται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων, ὅσοι ἂν πύθωνται αὐτὸν τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα . . . οὕτως . . . καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος ξυμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμφέρον [I 343 E u. 344 ABC]).

Hier haben wir die Verherrlichung des Rechtes der Stärkeren, die Anbetung des starken Individuums, das die Macht hat, die Fesseln des *δίκαιον* zu sprengen. Die Ungerechtigkeit „im großen Stile“,[1] die auch Kallikles feiert, indem er auf Xerxes, Darius, Herakles und seinen Übermenschen hinweist, erscheint nach der Ansicht des Thrasymachus eben nicht mehr als Ungerechtigkeit, sondern sogar in den Augen derer, die unter ihr leiden, als das höchste Glück, und wie Kallikles im Übermenschen, so sieht Thrasymachus im gewalttätigen und allmächtigen Tyrannen die Krone seiner Lehre.

Ist der Kern der beiden bisher betrachteten Theorien im Grunde derselbe, so sehen wir doch, daß der Standpunkt, von dem aus sie dargestellt werden, ein wesentlich verschiedener ist. In den Anschauungen des Kallikles tritt ganz und gar das starke Individuum in den Vordergrund. Thrasymachus dagegen geht mehr von allen

[1] Vgl. Bruns, Lit. Porträt S. 63. Ausdrücklich wird im Staat auf das Unrecht im Großen hingewiesen: I, 344 A . . . *ῥᾷστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς . . . τυραννὶς ἢ οὐ κατὰ σμικρὸν τἀλλότρια . . . ἀφαιρεῖται . . . ἀλλὰ ξυλλήβδην;* I, 348 D: *οἵ γε τελέως . . . οἷοί τε ἀδικεῖν πόλεις τε καὶ ἔθνη δυνάμενοι . . . ὑφ' ἑαυτοὺς ποιεῖσθαι . . .*

Individuen aus, indem er darauf hinweist, daß für jeden das Gerechte schädlich ist und daß es ein Glück sei, wenn man unrecht tun könne, sei es auch nur im Verborgenen (I, 348 D). Aus den Anschauungen des Rhetors lernen wir mehr das Milieu kennen, aus dem heraus die starke Persönlichkeit ersteht. Diese hinwiederum wird uns aber gerade dadurch viel verständlicher: ihr Auftreten scheint uns so größere Berechtigung zu haben, was später noch näher ausgeführt werden wird.

Auch die Art und Weise, wie die beiden Männer ihre Lehren vortragen, ist eine verschiedene. Kallikles rückt mit seinen Tendenzen viel schroffer heraus als Thrasymachus. Dieser stellt ja auch bestimmte Tatsachen auf, die schließlich zu denselben Resultaten führen müssen, wie sie Kallikles offen bekennt, so in seiner Vertragstheorie und auch in seinen sonstigen Auffassungen vom Gerechten; aber er spricht die Konsequenzen seiner Lehre nicht so deutlich aus wie Kallikles. Thrasymachus leiht sozusagen die Axt zum Fällen der Gesetze; Kallikles dagegen nimmt die Axt selbst in die Hand, um mit aller Kraft rückhaltlos jede Konvention mit einem Schlage aus dem Leben zu tilgen.

Kallikles erscheint uns so unstreitig als die weitaus gewaltigere Persönlichkeit, als eine Gestalt von schaurig schönem Reize. Er übt auf uns dieselbe unsagbare geheimnisvolle Wirkung aus wie Nietzsche: wir schauern, wenn wir ihn hören, im ersten Momente zusammen, zugleich aber fühlen wir uns in eine gewisse Bewunderung verstrickt für diese fürchterlichen und doch großen Gedanken.

III.

Wer diese Gedanken,[1] wie sie Kallikles und Thrasymachus äußern, zum erstenmal liest, dem muß sich wohl

[1] Im Interesse einer zusammenhängenderen Darstellung wird hier zunächst nur die Lehre des Kallikles vom Recht des Stärkeren, seine

unwillkürlich die Frage aufdrängen: Konnte man denn in dem demokratischen Athen solche Lehren verkündigen? Grote (Geschichte Griechenlands, übers. von Meißner IV, S. 610 ff.) bestritt dies bekanntlich, indem er vor allem darauf hinwies, daß Kallikles mit seinen Ansichten schweren Anstoß erregen mußte, was er doch nach der Äußerung des Sokrates (Gorgias 481 DE) sonst vermied.

Um zu dieser Frage Stellung nehmen zu können, ist es wichtig, daran zu erinnern, daß wir es hier mit Anschauungen zu tun haben, die bereits mehrere Vertreter gefunden hatten. Platon selbst läßt seine auftretenden Personen wiederholt darauf hinweisen. So sagt Sokrates im Gorgias (492 D) zu Kallikles ausdrücklich: *σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσι.*

Auch im Staat (II, 358 C) wird stets von einer Mehrheit gesprochen, die jenen Standpunkt einnimmt; es heißt dort: *. . οἷον εἶναί φασι . . . ὡς λέγουσιν . . . ἀκούων Θρασυμάχου καὶ μυρίων ἄλλων.* So sagt auch Glaukon (II, 361 E) zu Sokrates: *. . . μὴ ἐμὲ οἷου λέγειν, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τοὺς ἐπαινοῦντας πρὸ δικαιοσύνης ἀδικίαν* und in den Gesetzen (X, 890 A) wird von jenen Ansichten gesagt: *ταῦτ᾽ ἐστίν, ὦ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν φασκόντων.* Auch in den Wolken des Aristophanes hören wir immer von einer Mehrheit,[1] die die Gedanken des die Ansicht des Kallikles vertretenden *ἄδικος λόγος* in sich aufgenommen hat, so Vers 897: *τί σοφὸν ποιῶν; γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων. ταῦτα γὰρ ἀνθεῖ διὰ τουτουσὶ τοὺς ἀνοήτους.*

Tyrannenmoral und sein „Evangelium zügelloser Genußsucht" berücksichtigt und erst später in einem besonderen Abschnitt seine Ansicht von dem Wert der Philosophie besprochen.

[1] Interessant ist hier die Bemerkung des Scholiasten: *διαβάλλει τοὺς Ἀθηναίους ὡς ἀδικίᾳ χαίροντας, τὸ δὲ δίκαιον παρορῶντας* (Schol. E). Ist „*τοὺς Ἀθηναίους*" einerseits sicher übertrieben, und mit *τουτουσὶ* nur ein bestimmter Kreis gemeint, so muß man anderseits die Frage aufwerfen, was soll es denn für einen Sinn haben, daß Aristophanes die Athener vom *δίκαιος λόγος* ungerechterweise beschimpfen läßt?

Ist es auch wohl übertrieben, wenn es im Staat (II, 358 C) heißt, daß Tausende (*μυρίων ἄλλων*) diese Anschauungen vertraten, so dürfen wir doch sicher annehmen, daß dieselben von einem größeren Kreise geteilt wurden. Sie mochten, wie die letztangeführte Stelle aus den Gesetzen anzudeuten scheint, auch vor der aristokratischen Jugend des öfteren verkündigt worden sein.[1] Natürlich gelangten diese Ansichten auch in die breiteren Schichten des Volkes und waren hier jedermann bekannt, sonst hätten sie ja doch nicht auf der Bühne vorgetragen werden können, da der Dichter auf alle Fälle mit dem Verständnis des Publikums rechnen mußte.

Die aristophanische Komödie zeigt uns deutlich Spuren von Anschauungen, die denen des Kallikles ähnlich sind. So spricht Pheidippides in den Wolken (1399 ff.) unumwunden seine Verachtung gegen den Nomos aus, wenn er sagt:

ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασι καὶ δεξιοῖς ὁμιλεῖν,
καὶ τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι.

Auch von der Umwertung der sittlichen Begriffe hören wir hier. So sagt der *δίκαιος λόγος* vom *ἄδικος λόγος*[2] 1019 ff.:

καί σ' ἀναπείσει
τὸ μὲν αἰσχρὸν ἅπαν καλὸν ἡγεῖσθαι
τὸ καλὸν δ' αἰσχρόν.

Ebenso bringt der *ἄδικος λόγος* den Nützlichkeitsstandpunkt des Kallikles und des Thrasymachus und des ersteren „Evangelium der Genußsucht" treffend V. 1060 zum Ausdruck, wo an den *δίκαιος λόγος* die Worte gerichtet werden:

ἐπεὶ οὖ διὰ τὸ σωφρονεῖν τῷ πώποτ' εἶδες ἤδη
ἀγαθόν τι γενόμενον; φράσον,

[1] s. Zeller, Philos. der Griechen I⁴ S. 1010, Anm. 3.

[2] Wenn Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II, 2 S. 815 ff., diesen Streit der *λόγοι* so auffaßt, als werde durch denselben Antisthenes, der Kyniker, persifliert, so sind die von ihm angeführten Beweise zwar zum Teil sehr blendend, zum Teil aber nicht einwandfrei, wie

wie auch Vers 1071 ff., wo der *ἄδικος λόγος* zu Pheidippides sagt:

σκέψαι γάρ, ὦ μειράκιον, ἐν τῷ σωφρονεῖν ἅπαντα
ἄνεστιν, ἡδονῶν θ' ὅσων μέλλεις ἀποστερεῖσθαι,
παίδων, γυναικῶν, κοττάβων, ὄψων, πότων, κιχλισμῶν.
καίτοι τί σοι ζῆν ἄξιον, τούτων ἐὰν στερηθῇς;
. . . ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν
χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

Noch deutlicher tönen uns aus den Werken des Euripides,[1] die wir „als unmittelbare Quelle für die Sophistik", sowie überhaupt „für das Gesamtbild der geistigen Bewegungen seiner Zeit"[2] zu betrachten haben, Ansichten des Kallikles entgegen. So vertritt dessen Standpunkt Eteokles in den Phönissen Vers 509 u. 524.[3] Die Tyrannengewalt wird auch im Archelaos (fr. 250)[4] verherrlicht, wo es heißt:

τυραννίδ' ἥ θεῶν δευτέρα νομίζεται·
τὸ μὴ θανεῖν γὰρ οὐκ ἔχει, τὰ δ' ἄλλ' ἔχει,[5]

und in gewisser Beziehung auch Troad. Vers 1169, wo

bereits Gomperz, Arch. für Philos. XIX, S. 267 ff., nachweist. Wir werden daher wohl besser annehmen, daß Aristophanes die betreffenden Thesen der Aufklärung „von dem historischen Sokrates vertreten werden ließ" (Gomperz, a. a. O. S. 268).

[1] Die Richtigkeit der Auffassung Nestles, die auch Bitterauf, Blätter f. das B. G.-Sch. XLVI, S. 330, teilt, in dem Sophokleischen Drama Philoktet sei Odysseus ein Vertreter der „selbstsüchtigen Übermenschenmoral", erscheint mir fraglich.

[2] s. Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat S. 22 und S. 26.

[3] s. Dümmler a. a. O. S. 10.
V. 509:
ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε.
V. 524:
εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν.

[4] Die Fragmente des Euripides sind nach Nauck, Tragicorum Graecorum fr., 2. Auflage zitiert.

[5] Wir dürfen uns hier im Anschluß an das Archelaos-Fragment der Worte des Polos in Gorgias 470 D ff. erinnern, wo dieser mit dem Hinweis auf den Makedonierkönig Archelaos das Glück des gewalttätigen Tyrannen preist.

Hekabe von einer *ἰσόθεος τυραννίς* spricht. In diesem Zusammenhang ist auch interessant zu betrachten fr. 286, 5 ff.:

φήμ᾽ ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ᾽ ἀποστερεῖν
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις.
καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλόν εἰσ᾽ εὐδαίμονες . . .

Besonders häufig aber treten uns bei Euripides Anklänge an die Anschauungen des Kallikles auch insofern entgegen, als sie bekämpft werden. So richtet sich gegen das Tyrannenideal desselben fr. 275:

κακῶς δ᾽ ὅλοιντο πάντες οἳ τυραννίδι
χαίρουσιν ὀλίγῃ τ᾽ ἐν πόλει μοναρχίᾳ·
τοὐλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον,
κἂν σμίκρ᾽ ἔχῃ τις, μεγάλ᾽ ἔχειν νομιζέτω.

Ferner fr. 605:

τὸ δ᾽ ἔσχατον δὴ τοῦτο θαυμαστὸν βροτοῖς
τυραννίς, οὐχ εὕροις ἂν ἀθλιώτερον.
φίλους τε πορθεῖν καὶ κατακτανεῖν χρεών,
πλεῖστος φόβος πρόσεστι μὴ δράσωσί τι.

Auch Hippolyt im gleichnamigen Drama (Vers 1013 ff.) äußert sich in ähnlichem Sinne, wenn er sagt:

ἀλλ᾽ ὡς τυραννεῖν ἡδὺ τοῖσι σώφροσιν;
ἥκιστά γ᾽, εἰ μὴ τὰς φρένας διέφθορε
θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία.

Wenn Eteokles in den Phönissen für die Anschauungen des Kallikles eintritt, so kämpft gegen dieselben in dem gleichen Drama Iokaste,[1] indem sie jenem die Worte entgegenhält (Vers 538 ff.):

τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ,
τῷ πλέονι δ᾽ ἀεὶ πολέμιον καθίσταται
τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ᾽ ἡμέρας κατάρχεται.
καὶ γὰρ μέτρ᾽ ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,

[1] Ist bereits auch von Dümmler, Prol. S. 10, angemerkt.

νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον,
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.
εἰθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς,
σὺ δ' οὐκ ἀνέξει δωμάτων ἔχων ἴσον
καὶ τῷδ' ἀπονέμειν; κἆτα ποῦ 'στιν ἡ δίκη;
τί τὴν τυραννίδ', ἀδικίαν εὐδαίμονα
τιμᾷς ὑπέρφευ καὶ μέγ' ἤγησαι τόδε,
περιβλέπεσθαι τίμιον; κενὸν μὲν οὖν.
ἢ πολλὰ μοχθεῖν πόλλ' ἔχων εὐδαίμονα
βούλει; τί δ' ἔστι τὸ πλέον; ὄνομ' ἔχει μόνον·
ἐπεὶ τά γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.

Ebenso richtet sich gegen das kallikleische Ideal Ion, im gleichnamigen Drama (Vers 621 ff.), wo es heißt:

τυραννίδος δὲ τῆς μάτην αἰνουμένης
τὸ μὲν πρόσωπον ἡδύ, τἀν δόμοισι δὲ
λυπηρά· τίς γὰρ μακάριος, τίς εὐτυχής,
ὅστις δεδοικὼς καὶ παραβλέπων βίου
αἰῶνα τείνει; δημότης ἂν εὐτυχὴς
ζῇν ἂν θέλοιμι μᾶλλον ἢ τύραννος ὤν,
ᾧ τοὺς πονηροὺς ἡδονὴ φίλους ἔχειν,
ἐσθλοὺς δὲ μισεῖ κατθανεῖν φοβούμενος.
εἴποις ἄν, ὡς ὁ χρυσὸς ἐκνικᾷ τάδε,
πλουτεῖν τε τερπνόν· οὐ φιλῶ ψόγους κλύειν
ἐν χερσὶ σώζων ὄλβον οὐδ' ἔχειν πόνους.
εἴη δ' ἔμοιγε μέτρια μὴ λυπουμένῳ.

Auch Theseus in den Hiketiden tritt gegen die Tyrannenmoral auf, indem er dem Herold gegenüber mit allem Nachdruck betont (Vers 429):

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
κοινοί, κρατεῖ θ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ' αὑτῷ, καὶ τόδ' οὐκέτ' ἐστ' ἴσον.

... Vers 442:

καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος εὐθέντης χθονὸς,
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἥδεται νεανίαις·
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὕς ἂν ἡγῆται φρονεῖν

κτείνει δεδοικὼς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἡρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ καὶπολωτίζῃ νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις,
ὡς τῷ τυράννῳ πλείον' ἐκμοχθῇ βίον,
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,
τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ,
δάκρυα δ' ἑτοιμάζουσι; μὴ ζῴην ἔτι
εἰ τἀμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύσεται.

Hierher gehört auch fr. 172:

οὔτ' εἰκὸς ἄρχειν, οὔτε χρῆν εἶναι νόμον
τύραννον εἶναι· μωρία δὲ καὶ θέλειν
ὃς τῶν ὁμοίων βούλεται κρατεῖν μόνος.

Wie bei den Dichtern, so finden wir auch bei den Prosaikern der damaligen Zeit starke Anklänge an die Lehren des Kallikles. Sorof hat im Hermes 34 S. 568 ff. in seiner Abhandlung „*Νόμος* und *φύσις* in Xenophons Anabasis“ Menon als Vertreter jener Richtung näher beleuchtet. Im Zusammenhang damit zeigt Sorof auch, daß sich bereits bei Thukydides III, 82—83, wo die sittliche Verwilderung des hellenischen Geistes durch den Parteizwist geschildert wird, deutliche Spuren von Anschauungen, die an Kallikles erinnern, finden. Da wir später noch auf die Stelle zurückkommen werden, wollen wir hier nur das Wichtigste herausgreifen:

Thuk. III, 82, 8 heißt es:

οἱ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι προστάντες . . . οὐ μέχρι τοῦ δικαίου καὶ τῇ πόλει ξυμφόρου προστιθέντες, ἐς δὲ τὸ ἑκατέροις που ἀεὶ ἡδονὴν ἔχον ὁρίζοντες, καὶ ἢ μετὰ ψήφου ἀδίκου καταγνώσεως ἢ χειρὶ κτώμενοι τὸ κρατεῖν ἑτοῖμοι ἦσαν τὴν αὐτίκα φιλονικίαν ἐκπιμπλάναι. Wenn ferner Kallikles im Gorgias 491 E die *σώφρονες ἠλίθιοι* und Thrasymachus die Ungerechten als *φρόνιμοι* bezeichnet (Staat I, 348 D), so begegnen wir einer ähnlichen Auffassung bei Thuk. III, 82, 5, wo wir lesen: *ἐπιβουλεύσας δέ τις τυχὼν ξυνετός, καὶ*

ὑπονοήσας ἔτι δεινότερος, ferner 82, 7, 8: ῥᾷον δ' οἱ πολλοὶ κακοῦργοι ὄντες δεξιοὶ κέκληνται ἢ ἀμαθεῖς ἀγαθοί, καὶ τῷ μὲν αἰσχύνονται, ἐπὶ δὲ τῷ ἀγάλλονται. πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν. Besonders charakteristisch aber sind die Worte III, 82, 4: . . . τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα . . . (sc. ἐνομίσθη). Diese Stelle klingt ganz deutlich an Gorgias 492 A an: καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.

Besonders deutliche Spuren der kallikleischen Ansichten finden wir auch, worauf schon Dümmler, Prolegomena S. 10 u. S. 30, Anm. 1, ferner Sorof a. a. O. S. 581 ff., sowie Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, I, S. 151, Anm. 1 und Töpfer, Die sogenannten Fragmente des Sophisten Antiphon, Pr. Arnau 1902 S. 19 hingewiesen haben, in den Eklogen der ethisch-politischen Schrift aus dem Protreptikos des Iamblich, Kap. 20. Der Autor dieser Schrift[1] bekämpft eine Lebensanschauung, die der des Kallikles ganz ähnlich ist.

Die πλεονεξία, die Kallikles predigt, Gorgias 483 C ff., wird verworfen. 100, 5 Pist. = fr. 6 D.[2] heißt es: ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι.[3]

Die sich daran schließenden Worte: τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν, richten sich gleichfalls gegen eine Lebensauffassung, wie sie Kallikles vertrat. Dümmler a. a. O.

[1] Über die Verfasserfrage vgl. Töpfer a. a. O. S. 35 ff., und Bitterauf, Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi, Philol. 68, N. F. 22, S. 511 ff., der dort unter anderem auch die Ansicht Joëls (a. a. O. II, 2 S. 678 ff.) endgültig abweist, Antisthenes sei der Verfasser unserer Fragmente. Vgl. auch Gomperz, Arch. f. Philos. XIX, S. 259 ff.

[2] Die Eklogen der ethisch-politischen Schrift bei Iamblich sind zitiert nach Pistelli und Diels, Vorsokratiker II[3], S. 629 ff.

[3] Diese und die folgende Stelle führen auch G. Sorof a. a. O. S. 584, sowie Joël a. a. O. II, 2 S. 690 und Töpfer a. a. O. S. 19 an.

S. 10 vergleicht damit Gorgias 492 C: *τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία.*

Dazu können wir noch fügen 492 A und B: *καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.*

Vgl. auch 483 B u. C:

οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι . . . ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους . . . λέγουσιν, ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον πλεονεκτεῖν . . .

Auch die Worte der Eklogen, 100, 15 Pist. = fr. 6 D.: *διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά* klingen wie eine Entgegnung auf die Lehren des Kallikles und seiner Gesinnungsgenossen, speziell auf die Anwendung des Pindarzitats: *νόμος* (im Sinne von Naturrecht!) *ὁ πάντων βασιλεύς* usw. (Gorg. 484 B). Um jeden falschen Gebrauch der Dichterstelle hintanzuhalten, scheint der Autor zum Nomosbegriff noch *δίκαιον* hinzugesetzt zu haben und die unmittelbar darauf folgenden Worte: *φύσει γὰρ ἰσχυρὰ*[1] *ἐνδεδέσθαι ταῦτα* bekämpfen offenbar die Anschauung des Kallikles, daß der *νόμος* und das *δίκαιον* nicht von Natur seien. (Vgl. Gorgias 484 A *νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας.*)

Auch die Idee vom Übermenschen[2] tritt uns in jener ethisch-politischen Flugschrift bei Iamblich entgegen.[3] Nachdem der Autor derselben darauf hingewiesen hat, daß

[1] Da hier in diesem Satze *φύσει* offenbar im Gegensatz zu dem kallikleischen *φύσει* — Kallikles behauptet ja, daß der *νόμος* und das *δίκαιον* nicht *φύσει* sind — steht, wird man wohl die Lesart *ἰσχυρὰ* dem von Blaß vorgeschlagenen *ἰσχυρᾷ* vorziehen. Die jedoch von Töpfer a. a. O. S. 19 gegen diese Lesart (von Blaß) gemachten Einwände scheinen mir weniger stichhaltig zu sein.

[2] Vgl. Joël a. a. O. II, 2 S. 692 und 704.

[3] Vgl. Bitterauf, Der Anonymus Iamblichi (Bl. f. d. B. G.-W. XLVI., S. 329, Anm. 6).

der *νόμος* und das *δίκαιον* aufs innigste mit der menschlichen Natur verbunden sind, fügt er daran die Bemerkung, daß auch ein Übermensch nicht imstande sei, jenen Satzungen Trotz zu bieten. Es heißt: 100, 18 Pist. = fr. 6, 2 D: *εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις ἐξ ἀρχῆς φύσιν τοιάνδε ἔχων, ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, τῷ τοιούτῳ ἴσως ἄν τις ἀρκεῖν ἐνόμισε τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ κράτος (τὸν γὰρ τοιοῦτον τῷ νόμῳ μὴ ὑποδύνοντα δύνασθαι ἀθῷον εἶναι) οὐ μὴν ὀρθῶς οὕτος οἴεται.* Dieser Gedanke wird dann näher begründet mit den sich unmittelbar daran anschließenden Worten: *εἰ γὰρ καὶ τοιοῦτός τις εἴη, οἷος οὐκ ἂν γένοιτο, τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα, οὕτω μὲν ἂν σῴζοιτο ὁ τοιοῦτος, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμέροι. ἀρκεῖν γὰρ ἂν τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους τῷ τοιούτῳ φύντι πολεμίους κατασταθέντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν, καὶ τὸ πλῆθος ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει ὑπερβαλέσθαι ἂν καὶ περιγενέσθαι τοῦ τοιούτου ἀνδρός. οὕτω φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διά τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σῳζόμενον.*

Die Theorie vom Übermenschen wird auch am Schluß des Kapitels bei Iamblich widerlegt. Der Verfasser der Flugschrift führt dort den Gedanken aus, daß nur dann, wenn das ganze Volk vom Nomos abgefallen sei, sich einer zum *βασιλεὺς* oder zum *τύραννος* aufschwingen könne[1] und daß derjenige, welcher das Gesetz, auf dem das Wohl aller beruhe, auflösen wolle, ein *ἀδαμάντινος* sein müsse,[2] ein *σάρκινος* würde das nimmermehr fertig bringen: *δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον, ὃς τὴν δίκην καταλύσει καὶ τὸν νόμον τὸν πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέροντα ἀφαιρήσεται, ἀδαμάντινον γενέσθαι, εἰ μέλλει συλήσειν ταῦτα παρὰ τοῦ πλήθους τῶν ἀνθρώπων εἷς ὢν παρὰ πολλῶν· σάρκινος δὲ καὶ ὅμοιος τοῖς*

[1] 103, 20 ff. Pist = fr. 7, 13 und 14 Diels.

[2] Wir sehen nebenbei bemerkt, daß sich hier unser Autor widerspricht, da er oben, 100, 18 ff. Pist. = fr. 6, 2 Diels behauptet, daß der *ἀδαμάντινος* nicht imstande sei, sich der Mehrheit zu widersetzen und die Satzungen aufzulösen.

λοιποῖς γενόμενος ταῦτα μὲν οὐκ ἂν δυνηθείη ποιῆσαι, τἀναντία δὲ ἐκλελοιπότα καθιστὰς μοναρχήσειεν ἄν (104, 6—10 Pist. = fr. 7, 15, 16 D).

Vergleichen wir den uns hier geschilderten Übermenschen mit dem kallikleischen, so finden wir, daß dieser mit den kurzen Worten charakterisiert wird *φύσιν ἱκανὴν ἔχων ἀνήρ*, und zwar bewegt sich diese *φύσις* ziemlich in menschlichen Grenzen. Das beweisen die Worte im Gorgias 484 A *ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος*. Bei dem Autor der Eklogen dagegen überschreitet der Übermensch bereits die Grenzen menschlicher Kraft und Natur. Ist er doch *ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν* (100, 18 Pist. = fr. 6, 2 D).

Das Wirken jedoch der beiden Übermenschen ist dasselbe: Beseitigung des Nomos und Aufrichtung der Gewaltherrschaft eines einzigen. Hat der Verfasser der ethisch-politischen Flugschrift seinem Übermenschen etwas unnatürliche Farben geliehen, so erklärt sich dies daraus, daß es ihm hauptsächlich darum zu tun war, die Unüberwindlichkeit der Macht der *εὐνομία* zu zeigen. Diese Macht erscheint aber um so größer, je mehr sich der Übermensch, der derselben nichts anhaben kann, von der Grenze der menschlichen Natur entfernt.

Wenn Kallikles der ausgelassenen, wilden Genußsucht das Wort redet, so scheint ihm auch in dieser Hinsicht unser Autor entgegenzutreten. *Καὶ μὴν ἐγκρατέστατόν γε δεῖ εἶναι πάντα ἄνδρα διαφερόντως* lesen wir 98, 17 Pist. = fr. 4, 1 D. Auch der unbedingten Wertschätzung der von Kallikles hoch angeschlagenen Güter *ψυχὴ* und *χρήματα* [1] wird hier entgegengetreten. So heißt es im Anschluß an obige Stelle 98, 18 Pist. = fr. 4, 1 ff. D: *τοιοῦτος δ' ἂν*

[1] Gorg. 486 A B: *νῦν γὰρ . . . κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν . . . ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλᾶσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν.* 486 C: *ταῦτ' ἀφεὶς . . . ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις, ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστι καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά.*

μάλιστα εἴη, εἰ τῶν χρημάτων κρείσσων εἴη, πρὸς ἃ πάντες διαφθείρονται, καὶ τῆς ψυχῆς ἀφειδῆς ἐπὶ τοῖς δικαίοις ἐσπουδακὼς καὶ τὴν ἀρετὴν μεταδιώκων· πρὸς ταῦτα γὰρ δύο οἱ πλεῖστοι ἀκρατεῖς εἰσι . . . φιλοψυχοῦσι . . . ποθοῦσιν αὐτὴν (sc. *τὴν ψυχὴν*) *διὰ φιλίαν τῆς ζωῆς . . . φιλοχρηματοῦσι δὲ τῶνδε εἵνεκα, ἅπερ φοβεῖ αὐτούς . . .* 99, 8 Pist. = fr. 4, 5 D: *καὶ ἄλλ' ἄττα δέ ἐστιν ἅπερ οὐχ ἧσσον ἢ τὰ προειρημένα ἐξορμᾷ τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὸν χρηματισμόν, αἱ πρὸς ἀλλήλους φιλοτιμίαι καὶ οἱ ζῆλοι καὶ αἱ δυναστεῖαι, δι' ἃς τὰ χρήματα περὶ πολλοῦ ποιοῦνται, ὅτι συμβάλλεται εἰς τὰ τοιαῦτα.*

Wir finden, wie wir sehen, bei verschiedenen Autoren der damaligen Zeit Spuren von den Anschauungen unseres Kallikles. Es erhebt sich die Frage, in welchem Abhängigkeitsverhältnis stehen jene Autoren und wo ist die ursprüngliche Quelle dieser Anschauungen zu suchen.

Sorof kommt a. a. O. S. 587 zu dem Resultat: Die bei Iamblich sich findende politische Flugschrift „ist nicht bloß von Thukydides und Xenophon bei der Ausarbeitung der entsprechenden Abschnitte benutzt und zu Rate gezogen worden, sondern auch Platon hat aus ihr Anregung für die Erörterungen im Gorgias geschöpft". Diese Annahme ist wohl schon deshalb unmöglich, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß ein Platon oder Thukydides Anregung oder gar eine geistige Aushilfe benötigte von einem Autor, der, was schöpferische Kraft anlangt, tief unter ihnen steht. Übrigens sind die Eklogen, wie Sorof a. a. O. selbst sagt, „eine Tendenzschrift, . . . welche im Kampf für den Nomos die herrschende *ἀνομία* als eine Folge des überhandnehmenden Subjektivismus im Gegensatz zu der *εὐνομία* der guten alten Zeit schilderte und geißelte . . .", sie setzt also jene Ideen, gegen die sie zu Felde zieht, schon voraus, und bei unbefangener Lektüre der Flugschrift können wir uns diesem Eindruck nicht verschließen.

Wir haben oben nachgewiesen, daß die kallikleischen Theorien bereits mehrere Vertreter gefunden hatten. Wenn wir uns dazu noch vergegenwärtigen, daß wir

Spuren jener Lehren bei verschiedenen Autoren finden, werden wir wohl allmählich zu der Annahme kommen müssen, daß es sich hier tatsächlich um eine Geistesströmung handelt, die, wie ihre Gegenströmung, bereits im praktischen Leben festen Fuß gefaßt hatte.[1] Bei der später folgenden Darlegung des Ursprungs der kallikleischen Ansichten wird dies noch näher ausgeführt werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sich diese Annahme bereits aus der Lektüre der hierher gehörigen Euripidesstellen ergibt. Denken wir nur z. B. an fr. 275![2]

Theoretische Erörterungen über die verschiedenen Verfassungsformen sind sicher schon in der frühesten Zeit der Demokratie und bei dem ersten Auftreten der Sophisten geführt worden. Charakteristisch dafür mag die uns bei Herodot III, 80—82 überlieferte Beratung sein, die die persischen Großen über die dem Reiche zu gebende Staatsform halten.[3] Hier finden wir die Nachteile und Auswüchse der gewalttätigen Tyrannis (III, 80) wie des ausartenden Massenregiments (III, 81) in ähnlicher Weise wie in Eur. Hik. (V. 409 ff.) geschildert. Und doch ist ein großer Unterschied zwischen beiden Erörterungen!

Bei Herodot haben wir, wenn wir uns die geschichtliche Einkleidung wegdenken, so daß lediglich eine in Sophistenkreisen übliche Untersuchung übrig bleibt, doch

[1] Sorof selbst scheint mir dies anzudeuten, wenn er a. a. O. S. 581 sagt: „Wenn auch die Erwägung, daß alle diese Gedanken damals gleichsam als Schlagworte von Mund zu Mund gingen, zur Vorsicht mahnen muß." Vgl. auch Bitterauf, Der Anonymus Iamblichi (Bl. f. d. B. G.-S. a. a. O.) S. 328.

[2] Hier handelt es sich nicht mehr nur um eine Theorie, aus diesen Versen spricht bereits der Kampf des praktischen Lebens! (*κακῶς δ' ὄλοιντο! . . .*)

[3] Wenn wir auch nicht Protagoras als sichere Vorlage Herodots anzunehmen berechtigt sind, wie Dümmler, Academica S. 247 ff., nachweist, so ist es doch wohl unzweifelhaft, daß der Historiker in seiner Darstellung durch die sophistischen Reflexionen seiner Zeit erheblich beeinflußt ist, und daß wir in jener Stelle sozusagen einen Reflex erblicken können von den Erörterungen, wie sie damals in den geistig aufstrebenden Kreisen angestellt wurden. Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I⁴, S. 1000, Anm. 1.

mehr eine objektive, Vor- und Nachteile der verschiedenen Staatsformen — auch die der Oligarchie! — ruhig abwägende Erörterung. Bei Euripides dagegen treten uns mehr die beiden Extreme entgegen: die ausartende Demokratie und auf der anderen Seite die gewalttätige Tyrannis. Wir fühlen deutlich, daß es sich hier um einen Kampf von Anschauungen handelt, die bereits das praktische Leben durchbrausten.

Ganz klar zeigt uns dies auch die ethisch-politische Schrift aus dem Protreptikos des Iamblich. Dem Autor derselben ist es weniger darum zu tun, Gelehrsamkeit auszukramen, als vor allem darum, gegen die immer weitere Kreise ziehende *ἀνομία* und gegen die in vielen Köpfen spukende Tyrannenmoral anzukämpfen und für die *εὐνομία* mit aller Macht einzutreten. Aus der ganzen Schrift geht somit klar hervor, daß auch die Ansichten, die er bekämpft, nicht nur auf der Papierrolle des Philosophen standen, sondern vor allem in dem Buch der Geschichte niedergeschrieben waren.[1]

Und gerade die Geschichte jener Zeit ist es, die deutlich beweist, daß diese Annahme richtig ist. Haben wir oben schon darauf hingewiesen, daß auch bei Thukydides und Xenophon uns die Anschauungen eines Kallikles entgegentreten, so wollen wir hier nochmal im besondern dartun, daß gerade aus der Darstellung der athenischen Geschichte der damaligen Zeit jene Ideen zum Teil deutlich und klar hervorleuchten.

So erinnert uns Thuk. VI, 16 ff. stark an kallikleische Anschauungen. Wie im Gorgias Kallikles, dessen Name uns in der Literatur und Geschichte der damaligen Zeit sonst leider nicht begegnet, für das starke Individuum im allgemeinen, so spricht hier eine historisch berühmte Persönlichkeit, nämlich Alkibiades, für sich selbst. „Mir

[1] Es kann sich also nicht nur um eine Theorie handeln, die nur von den *ἄνδρες σοφοὶ ἰδιῶταί τε καὶ ποιηταί* vertreten wurde, wie man aus Bitteraufs Ausführungen, Philol. a. a. O. S. 522, schließen könnte.

kommt, sagt er zu den Athenern,[1] mehr wie den anderen der Oberbefehl zu (*προσήκει μοι μᾶλλον ἑτέρων ... ἄρχειν ...*), und es ist auch nicht ungerecht, daß einer, der von sich groß denken darf, sich nicht mit anderen auf eine Linie stellt (*οὐδέ γε ἄδικον! ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον! εἶναι*). Denn, wie uns im Unglück kein Mensch den Hof macht, so muß es sich einer auch wohl gefallen lassen, wenn ihn die Glücklichen über die Achsel ansehen. Wenn er im Unglück Gleiches zuteilen will, so leiste er das Gleiche auch im Glück!"

Um darzutun, daß er auch berechtigt sei, über die anderen zu herrschen und sich über sie emporzuschwingen, verweist Alkibiades auf das, was er in öffentlichen Angelegenheiten geleistet habe (*τὰ δημόσια!*). Er weist hin auf sein glänzendes Auftreten in Olympia, wodurch er den Staat zu größtem Ansehen gebracht habe, und vor allem auf seine großen Verdienste in der gegen Sparta gerichteten Politik. Es ist für ihn äußerst charakteristisch, daß er dabei sein Anstoß erregendes Privatleben als etwas ganz Nebensächliches hinstellt (*διὰ ταῦτα τὰ ἴδια ἐπιβοώμενος τὰ δημόσια! σκοπεῖτε, εἴ τον χεῖρον μεταχειρίζω*). Werden wir hier nicht gewissermaßen an Kallikles erinnert, der betont, daß der *κρείττων*, der sich vor allem auch auf die Staatsgeschäfte versteht, das Recht habe, zu herrschen und mehr zu haben, und daß die anderen, die Schwachen, wenn sie die Macht des starken Individuums hätten, diese Macht ebenso ausnützen würden wie jenes![2] Was aber nach der Ansicht des Kallikles im Gorgias die Furcht ist, die die Schwächeren veranlaßt, dem starken Individuum entgegenzutreten, das ist hier der Neid, *φθόνος*. Doch brauchen wir nur einen Blick auf das vorhergehende Kapitel zu werfen, dann lesen wir: *φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρα-*

[1] In einer Rede vor der sizilischen Expedition.

[2] Dieser Gedanke scheint mir in obiger Äußerung enthalten zu sein: „Wie uns im Unglück kein Mensch den Hof macht, usw." und besonders in den Worten: „Wenn er im Unglück Gleiches zuteilen will, so leiste er das Gleiche auch im Glück!"

νομίας ἐς τὴν δίαιταν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ' ἓν ἕκαστον ἐν ὅτῳ γίγνοιτο, ἔπρασσεν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμιοι καθέστησαν.

Wir sehen also, es klingen diese zwei Kapitel des Thukydides ziemlich deutlich an kallikleische Anschauungen an. Kallikles trägt zwar bedeutend kräftiger auf als Alkibiades — jener verwirft ja auch in schroffster Weise den Nomos —; doch wenn Alkibiades schon vor dem Volke der Athener so spricht, wo es doch auch für ihn gilt, diese gegen Nikias auf seine Seite zu bringen und den Feldzug nach Sizilien durchzusetzen, wie mag er dann erst anderswo, vielleicht im Kreise seiner Gesinnungsgenossen, und bei anderen Gelegenheiten gesprochen haben, er, der die Demokratie eine „*ὁμολογουμένη ἄνοια*" nennt [1] und der auch sonst eine *οὐ δημοτικὴ παρανομία* [2] wie kein anderer betätigte! [3]

Alkibiades jedoch steht mit seinen Ansichten nicht allein. Seine antidemokratischen und auch seine sonstigen gegen den Nomos der *πολλοί* gerichteten Anschauungen müssen gerade damals vor der sizilischen Expedition von einem größeren Kreis getragen worden sein. Dies beweist die Geschichte jener Zeit.

Wie wäre es denn für die Athener möglich gewesen, den Hermen- und Mysterienfrevel als ein Zeichen einer Verschwörung (*ξυνωμοσία!*) zum Sturze der Demokratie und zur Aufrichtung einer Oligarchie oder Tyrannis aufzufassen,[4] wenn nicht ein größerer Kreis von Leuten

[1] Thuk. VI, 89, 6.

[2] Thuk. VI, 28, 2.

[3] Xen. Mem. I, 2, 12.

[4] *ὡς εἴη τὰ ἔργα τὰ γεγενημένα οὐκ ὀλίγων ἀνδρῶν ἀλλ' ἐπὶ τῇ τοῦ δήμου καταλύσει* Andoc. de myst. 1, 36. . . . *καὶ τὸ πρᾶγμα μειζόνως ἐλάμβανον . . . ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι.* Thuk. VI, 27, 3. *πάντα αὐτοῖς ἐδόκει ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ὀλιγαρχικῇ ἢ τυραννικῇ πεπρᾶχθαι* Thuk. VI, 60, 1. *καὶ ἐπειδὴ τὸ τῶν Ἑρμῶν ᾠὸντο σαφὲς ἔχειν, πολὺ δὴ μᾶλλον καὶ τὰ μυστικά, ὧν ἐπαίτιος ἦν, μετὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου [καὶ τῆς ξυνωμοσίας] ἐπὶ τῷ δήμῳ ἀπ' ἐκείνου ἐδόκει πραχθῆναι* Thuk. VI, 61, 1.

dagewesen wäre, der nicht nur in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis sich gegen die demokratische Nivellierung aufbäumte, geradeso wie Alkibiades? Dazu lesen wir ja auch Thuk. VI, 60, 4 von Feinden des Demos (*ἐπιβουλεύοντας σφῶν τῷ πλήθει*) und außerdem auch VIII, 48, 4 von Gesinnungsgenossen des Alkibiades. Diese Leute teilten wohl auch sonst dessen extreme gegen den Nomos gerichtete Ansichten, die damals in der Zeit der Aufklärung grassierten. Denn sonst wäre es wiederum für die Athener wohl kaum möglich gewesen, den Hermen- und Mysterienfrevel in solch engen Zusammenhang mit dem Sturz der Demokratie zu setzen!

Daß Ansichten, wie sie Kallikles vertrat, tatsächlich weitere Verbreitung finden konnten, zeigen auch die von Thukydides wiederholt erwähnten geheimen oligarchischen Klubs, wie überhaupt die in der Geschichte jener Zeit nie aufhörenden und sich immer wieder zeigenden antidemokratisch-oligarchischen Umtriebe,[1] die sich gewiß in ihrer Wurzel mit den Tendenzen des Kallikles berührt haben. Jene Klubs waren in größerer Zahl vorhanden und mochten auch jene antidemokratisch-oligarchischen Ansichten in verschiedenen Abstufungen geteilt haben.[2] Jedenfalls sind in diesen Geheimbünden nach der Darstellung des Thukydides auch die extrem-aristokratischen Anschauungen eines Kallikles vertreten worden. Denn unser Geschichtsschreiber charakterisiert sie einmal (III, 82, 6) mit den Worten: „Nicht zum Schirm der bestehenden Gesetze wurden solche Verbindungen eingegangen, sondern zum eigenen Vorteil

[1] Denken wir nur an den Sturz der Demokratie i. J. 411! Aus eigenem Antrieb (*ἀπὸ σφῶν αὐτῶν!*), sagt Thuk. VIII, 47, 2, trachten die Trierarchen auf Samos danach, die Demokratie aufzulösen (*καταλῦσαι τὴν δημοκρατίαν*).

[2] Thuk. VIII, 54 . . . *Πείσανδρος τάς τε ξυνωμοσίας . . . ἁπάσας ἐπελθὼν καὶ παρακελευσάμενος ὅπως ξυστραφέντες καὶ κοινῇ βουλευσάμενοι καταλύσουσι τὸν δῆμον*; vgl. auch VIII, 48, 3: *οἱ δὲ ξυνιστάντες τὴν ὀλιγαρχίαν . . . αὖθις κἀν σφίσιν αὐτοῖς καὶ τοῦ ἑταιρικοῦ τῷ πλέονι τὰ ἀπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου ἐσκόπουν*. Charakteristisch ist für diese Klubs auch, daß sie mit Alkibiades in Beziehung treten!

gegen die bestehenden Gesetze."[1] Es ist so auch die Vermutung nicht ausgeschlossen, daß Kallikles selbst einem solchen Klub angehörte.

Wir sehen also, daß die Ideen eines Kallikles zum Teil ihren festen Hintergrund in der Geschichte haben und aus dem bewegten Leben jener Zeit ziemlich deutlich und klar heraustreten.

Diese Strömungen des Tages waren natürlich in erster Linie den großen Geistern der Nation bekannt und wurden von diesen auch schriftlich niedergelegt, wobei, was ganz natürlich ist, die bekannten Schlagwörter bei allen wiederkehren mußten. Jene literarisch tätigen Männer bedurften also wohl kaum einer papierenen Vorlage, um das zum Ausdruck zu bringen, was sie selbst alle Tage hören konnten. Aus ihrer Zeit heraus schufen sie ihre Werke. Dies gilt vor allem für den Historiker Thukydides, und ebenso müssen wir von dem Philosophen Plato annehmen, daß ihm die damals das praktische Leben durchtönenden Stimmen mindestens ebenso bekannt waren wie dem Autor unserer politischen Flugschrift aus dem Protreptikos des Iamblich.

In gleicher Weise wie die Prosaiker geben auch die Dichter in ihren Werken die Strömungen jener Zeit wieder. Und wo konnte man auch die Gegensätze derselben einander besser gegenübertreten lassen als gerade im dramatischen Dialog und auf der Bühne, die damals „mehr als jemals sonst in der Geschichte die Welt bedeutete"?[2]

Wenn es wahr ist, was Dümmler, Prol. S. 9 ff., näher ausführt, daß Euripides in den Hiketiden und Phönissen von einem sozialpolitischen Traktat angeregt ist, so gab eben auch dieser Traktat nur die Stimmen der damaligen Zeit wieder. Durch diese hauptsächlich ist wohl auch der Dichter in seinen Dramen beeinflußt. Daß er lediglich nach jenem Traktat gearbeitet hat, ist kaum anzunehmen.

[1] *οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας αἱ τοιαῦται ξύνοδοι, ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονεξίᾳ.*

[2] Pöhlmann, Komm. u. Sozial. II, S. 306.

Denn ethisch-politische Schriften mochten gerade in jener vielbewegten Zeit in größerer Anzahl entstanden sein. Die bei Iamblich erhaltene mag uns als Beispiel dienen. Auf ähnliche Traktate scheint mir Aristot. Polit. III, 13 p. 1284 a, 26 hinzuweisen, wenn er von Tadlern der Tyrannis spricht (*. . . τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα*).

Es fehlte wohl auch nicht an Schriften, die für die *πλεονεξία* oder zum mindesten für das gegenüber dem *ἴσον* [1] sich erhebende aristokratische Ideal eintraten. Denken wir nur an die *Ἀθηναίων πολιτεία* aus dem letzten Drittel des fünften Jahrhunderts,[2] deren Verfasser zwar nicht die Anschauungen des Kallikles teilt, aber immerhin die demokratische Gleichmacherei ziemlich deutlich an den Pranger stellt.[3]

Wenn wir von all diesen gewonnenen Gesichtspunkten aus die Lebensanschauungen des Kallikles betrachten, erscheinen sie uns viel lebenswahrer und begreiflicher. Kallikles ist so für uns nicht mehr der alleinstehende Theoretiker, sondern der Vertreter derjenigen Richtung, die gegenüber dem demokratischen *ἴσον* mit aller Macht eintritt für die alleinigen Rechte des starken Individuums, dem eben kraft seiner Stärke auch eine Mehrberechtigung an den Gütern des Lebens zukommt.

Insofern ist es ziemlich unwichtig, ob Kallikles eine historische Persönlichkeit ist oder nicht — eine Frage, die mehr zu bejahen als zu verneinen ist [4] — die Haupt-

[1] Die Devise der demokratischen Gleichmacherei!

[2] s. Christ, Gesch. der gr. Lit.[3] S. 355 und Anm. 3.

[3] *Ἀθηναίων πολ.* II, 18: *φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν μὲν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί· γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον.* I, 1: *τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ' ἑλόμενοι εἵλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς.*

[4] s. Bonitz, Plat. Studien S. 20. Anm. 15, sowie Gomperz a. a. O. I. S. 458, Anm. zu S. 326 f. Zu der neuesten Hypothese Draheims: Wochenschr. f. klass. Philol. 28. Jahrg. 1911 Nr. 13. S. 364 ff.: Kallikles = Theramenes, vgl. die Ausführungen über Theramenes bei Joël a. a. O. II, 1, S. 204. Anm. 2.

sache für uns ist die Gewißheit, daß es „keine selbstgeschaffenen Chimären“ sind, „gegen welche Plato zu Felde zieht“,[1] daß die Ansichten des Kallikles historisch sind, d. h. daß sie aus dem praktischen Leben der damaligen Zeit heraustönen als lebenskräftige Stimmen des Tages.

Doch dies wird für uns erst dann vollständig bewiesen sein, wenn es uns gelingt zu zeigen, daß tatsächlich aus dem ganzen Werdegang des hellenischen Kulturlebens, aus den geistigen und politischen Verhältnissen des athenischen Volkes jene Lehren herauswachsen mußten.

[1] s. Dümmler, Prol. S. 30.

Zweites Kapitel.

Ursprung der Anschauungen des Kallikles.

I.

Wenn wir nun im folgenden nachzuweisen versuchen, wie die Anschauung des Kallikles entstanden ist, so werden wir dabei von dem Gegensatz zwischen *νόμος* und *φύσις* ausgehen. Denn mit diesem Gegensatz berührt sich das ganze System des Kallikles auf das engste. Wir werden im Laufe unserer Untersuchung sehen, wie dieser Gegensatz mit der aufstrebenden Demokratie und mit dem Erwachen der Geister entsteht, wie dann aber der *νόμος* durch die politische und geistige Entwicklung des athenischen Volkes allmählich sein Ansehen verliert und zurückgedrängt wird von der *φύσις*. Diese wird dann in ihren verschiedenen Auffassungen an Stelle des *νόμος* als Norm aufgestellt und feiert ihren höchsten Triumph in der Proklamierung des kallikleischen Übermenschen.

Die Frage: Sind die menschlichen Einrichtungen von Natur oder sind sie erst durch Satzungen entstanden, wird wohl auf dem griechischen Festlande, bezw. in Attika, hauptsächlich in der Zeit aufgetaucht sein, wo allgemein die Diskussion und die Kritik entfesselt wurde.[1] Diese neue Zeit war in gewisser Beziehung zwar schon vorbereitet durch die individualistische Reflexion, die sich

[1] Der Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* ist zwar auch in der Naturphilosophie bekannt. So sagt Demokrit fr. 125 D: *νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, . . . ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν* (vgl. dazu Diogenes IX, 45 . . . *ποιότητας δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει ἀτόμους καὶ κενόν*). Es ist wohl auch nicht vollständig ausgeschlossen, daß obige Unterscheidung durch naturwissenschaftliche Untersuchungen angeregt war (vgl. dazu Platons

von der frühesten Epoche des griechischen Geisteslebens an immer mehr fortentwickelte;[1] aber heraufgeführt wurde sie erst durch die Aufrichtung der Demokratie.

Mit der Annahme dieser neuen Staatsordnung wurden die Standesunterschiede immer mehr beseitigt. Jeder hatte gleiches Recht vor dem Gesetz und jeder konnte, ob er nun reich oder arm war, seine Kraft in den Dienst des Vaterlandes stellen und so zu Einfluß gelangen.[2] Jeder hat aber auch die Pflicht, an den Aufgaben des Staates mitzuarbeiten. In der berühmten Leichenrede (Thuk. II, 40, 2) nennt Perikles denjenigen, der sich nicht um die Staatsgeschäfte kümmert, einen „ἀχρεῖος". Aber der einzelne freut sich dieser Pflicht, und dadurch, daß er bei der Beratung der Angelegenheiten des Staates auch mitreden darf, wird sein Selbstgefühl wesentlich gehoben. Mit Feuereifer werden die verschiedenen Fragen des öffentlichen Lebens in der Volksversammlung erörtert.[3] Und fürwahr „das politische Leben bot dem Denken und Forschen auch einen neuen Inhalt. Eine Fülle von Problemen entsprang der Neugestaltung staatlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse".[4] So erwachte die Kritik und Fragelust auf dem Schauplatz der Politik, blieb jedoch natürlich bei den jeweiligen Fragen des öffentlichen Lebens nicht stehen. „Von der Frage, sagt Gomperz a. a. O., was ist in diesem besonderen Falle, unter diesen so und so beschaffenen Umständen recht und billig? — war nur ein Schritt zu der anderen und umfassenderen: was ist im Staatsleben überhaupt recht und billig?"[5]

Gesetze X 889 B und Dümmler, Academica S. 82 ff.); aber die folgende Auseinandersetzung mag zeigen, daß das Aufkommen jenes Gegensatzes auf sozial-ethischem Gebiet seine eigentliche Wurzel in dem durch die Demokratie neu erstandenen Geistesleben hat.

[1] Pöhlmanns Verdienst ist es, dies in eingehender Weise in seiner Schrift „Sokrates und sein Volk" S. 9 ff. nachgewiesen zu haben.

[2] Thuk. II, 37, 1; Eur. Hik. Vers 407 f., Vers 433 ff.

[3] Thuk. II, 40, 2 und III, 38.

[4] Gomperz, Gr. D. I², S. 308

[5] Die attische Bühne trug natürlich auch ein mächtig Teil dazu bei, die reflektierenden Geister anzuregen, und es liegt sicherlich eine große

Es ist ganz natürlich, daß vor diesen neu aufgerichteten Richterstuhl der Kritik und der Erörterung vor allem auch die staatlichen Einrichtungen und Gesetze gerufen wurden, die ja in einer Demokratie den einzelnen ganz besonders interessierten. Zudem mußte das räumliche[1] und zeitliche[2] enge Zusammensein der Verfassungen in Hellas in hohem Grade zu Disputationen über jene anregen. Ein Reflex der Erörterungslust der damaligen Zeit ist wohl die bei Herodot erzählte Beratung der persischen Großen.[3] Wir dürfen hier auch an die Worte des Perikles erinnern, die er bei Xenophon (I, 2, 46) an den mit ihm über den Nomos-Begriff diskutierenden Alkibiades richtet, indem er auf seine eigene Jugend hinweisend sagt: „Auch wir waren, als wir in deinem Alter standen, einst stark in dergleichen Spitzfindigkeiten, denn gerade solche Dinge, mit denen du dich abzugeben scheinst, betrieben auch wir eifrig und suchten sie herauszuklügeln."

Für die erwachende Reflexion war es sehr wichtig, daß man damals bereits anderer Völker Sitten kennen gelernt hatte, so durch die Berührung mit den Persern und durch den Aufschwung des Handels. Schlagen wir Herodot III, 38[4] auf, so finden wir, wie der Geschichtsschreiber die verschiedensten und sich widersprechendsten Sitten und Gebräuche einander gegenüberstellt. Die Konstatierung der Verschiedenheit derselben aber mußte doch die Frage nahelegen: Können denn überhaupt Sitten und Gebräuche als eine von den Göttern gegebene, von den Menschen unabhängige Norm angesehen werden? und die Antwort mußte lauten: Von einer gemeinsamen Quelle können sie nicht stammen, sonst würden sie einander nicht in so hohem Grade widersprechen. Nur Menschen können sie aufgestellt haben, und von Natur sind sie nicht.

Wahrheit darin, wenn in Aristophanes' Fröschen 978 ff. Euripides von sich sagt, er habe sein Zeitalter gelehrt: *ἀνασχοπεῖν, πῶς τοῦτ' ἔχει; ποῦ μοι τοδί; τίς τοῦτ' ἔλαβε;*

[1] Rehm, Gesch. der Staatsrechtswissenschaft I, S. 10.

[2] Aristot. Politeia Athen. 41, 2.

[3] s. S. 36 Anm. 3.

[4] Vgl. auch II, 35 ff.

Wesentlich gefördert wurden diese Reflexionen noch durch die „Reibung der Geister", die nach der Gründung des attischen Seebundes zwischen den kleinasiatischen und Inselgriechen einerseits und zwischen Athen anderseits stattfand.[1] Jene waren ja in ihrer ganzen Entwicklung, in der geistigen, wie in der politischen, ihrem Mutterlande weit vorausgeeilt. Sie waren schon frühzeitig mit anderen Völkern in Berührung gekommen und hatten fremde Sitten und Gebräuche kennen gelernt. Zudem spielte sich bei ihnen das politische Leben noch rascher ab als auf dem griechischen Festlande. Die häufigen Verfassungsänderungen mußten hier schon früh die Kritik über die Gesetze wachrufen und die Frage entstehen lassen: Sind eigentlich die Gesetze von Natur oder durch Satzung? Wenn wir die oben geschilderte Entwicklung der Diskussion in Attika in Zusammenhang mit der jonischen Welt bringen, so werden wir sagen müssen, daß die in Jonien entstandenen kritischen Fragen in Attika einen sehr guten Boden finden konnten.

Der erste nun, der sich mit der Frage, ob die menschlichen Ordnungen von Natur oder durch Satzung entstanden sind, beschäftigt hat, ist nach der Überlieferung Archelaos, der von den meisten als Athener, von einigen auch als Milesier bezeichnet wird.[2] Er lehrte nach Diogenes II, 16, das Gerechte und das Schimpfliche sei nicht von Natur (φύσει), sondern durch Satzung (νόμῳ) entstanden.[3] Ob Archelaos zu dieser Anschauung durch seine Beschäftigung mit der Physik oder durch Studien über ethische Probleme gelangte, wird wohl schwer zu entscheiden sein.[4] Jedenfalls aber will er mit obigem Wort weiter nichts sagen als: Die Begriffe „das Gerechte" und

[1] Vgl. dazu Gomperz, Gr. D. I², S. 308.

[2] s. Zeller a. a. O S. 926, Anm. 2. Wir sehen, wie wichtig es für unsere obige Auseinandersetzung über den jonischen und kleinasiatischen Einfluß wäre, sicher zu wissen, ob Archelaos wirklich aus Milet nach Athen kam.

[3] καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

[4] s. Zeller I⁴, S. 931, Anm. 5.

„das Schimpfliche" gab es nicht von Natur, sondern sie sind erst von den Menschen geschaffen worden [1] und bestehen durch Satzung. Wenn nun auch damit in keiner Weise ausgesprochen war, wie sich der Philosoph sonst zum Nomos stellte, d. h. inwieweit er diese Norm für verpflichtend hielt oder ob er auch schon der *φύσις* im Gegensatz zum *νόμος*, wie später die Sophisten, eine gewisse Berechtigung einräumte, so war doch sicher durch obigen Satz bereits ein neuer Maßstab angegeben: Die Natur (*φύσις!*). Ein kritiklustiges Zeitalter mußte sich ganz besonders für diese interessieren: Man fragte, was war denn von Natur gerecht, wenn die Menschen die staatlichen Ordnungen erst geschaffen haben? Wie kamen sie überhaupt dazu, Gesetze und andere Einrichtungen ins Leben zu rufen?

Wenn wir uns dies alles vergegenwärtigen, so sehen wir, wie willkommen es gerade damals sein mußte, daß Redelehrer in Griechenland herumzogen und für Geld neben praktischer Tüchtigkeit auch höhere Geistesbildung zu lehren versprachen: Es waren die Sophisten, die nun besonders von der in jenem bewegten Zeitalter aufgewachsenen Jugend mit Begeisterung aufgenommen und angehört wurden. Konnte man doch von ihnen neben der Anleitung zu praktischer Tüchtigkeit im Haushalt und im öffentlichen Leben vor allem auch Antwort auf alle jene Probleme bekommen, die sich dem immer mehr reflektierenden Geiste erhoben.[2] Anderseits trieb aber ja gerade der Beruf dieser Tugendlehrer selbst diese an, über Herkommen und Sitte sich näher auszulassen, neue Fragen aufzuwerfen und anzuregen.[3]

[1] Hippol. refut. I, 9 . . . *ἄνθρωποι . . . καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν.*

[2] Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Lehrtätigkeit der Sophisten nicht hauptsächlich auf das Praktische gerichtet war, was später noch näher ausgeführt werden wird.

[3] Zeller a. a. O. S. 1005.

II.

Die Lehre dieser Sophisten hatte zum Mittelpunkt den Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Das Individuum wird also hier zur alleinigen Norm jeder Wahrnehmung gemacht und um das Individuum dreht sich hier allein die Beurteilung der Außenwelt.

Einer ähnlichen Auffassung [1] des Sophisten begegnen wir in den politischen Anschauungen desselben.

Wenn, wie wir oben sahen, der reflektierende Geist das Problem aufwarf, wie die Menschen dazu kamen, die staatlichen Ordnungen zu schaffen, und wie es von Natur (*φύσει*) mit dem Recht und den Gesetzen bestellt war, so trägt dieser Frage Protagoras,[2] der erste der Sophisten, Rechnung in seinem berühmten Mythos[3] von Epimetheus und Prometheus, den wir im Interesse unserer Aufgabe etwas näher betrachten müssen.

In drei Stadien wird uns von dem Sophisten die Entstehung des Staates vor Augen geführt:

I. Von Prometheus mit Feuer und der „Kunst des gewerblichen Lebens“ [4] ausgerüstet,[5] führen die Menschen Religion und Sprache ein und verschaffen sich Wohnung, Nahrung und Kleidung. Da sie aber nicht in Städten,

---

[1] Den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem Homomensurasatz des Protagoras und seinen politischen Anschauungen verdanke ich Herrn Prof. Kaerst. Vgl. dazu Kaerst, Entstehung der Vertragstheorie im Altertum, Zeitschr. f. Pol. II, S. 508.

[2] Schon vorher haben die Orphiker das Problem angeschnitten. S. Sext. Emp. adv. rhet. 31; vgl. Hirzel, *ἄγραφος νόμος* a. a. O. S. 82.

[3] Wenn Joël, Der echte und der xen. Sokrates I, S. 548 ff., und II, S. 466 ff. behauptet, „der Mythus gehört seiner Anlage nach dem Kyniker“ (Antisthenes), so scheint mir diese Annahme zu kühn zu sein. Schon der innige Zusammenhang zwischen Protagoras und Demokrit spricht wohl dagegen (vgl. Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters I S. 44). Vgl. dazu die hierher gehörigen Ausführungen von Bitterauf, Philol. a. a. O. S. 514 ff., ferner E. Zeller, Arch. f. Gesch. der Ph. VII S. 106 und S. 111 ff.

[4] Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters I S. 41.

[5] Plato, Protagoras 321 CDE.

sondern zerstreut leben, müssen sie durch die wilden Tiere umkommen.[1]

II. Daher suchen sich die Menschen zu vereinigen, um Städte zu gründen. Wie sie aber vereinigt sind, da tun sie einander unrecht, weil sie eben der *πολιτικὴ τέχνη* entbehren. Sie zerstreuen sich wieder und sind von neuem in Gefahr zugrunde zu gehen.[2]

III. Da fürchtet Zeus für die Existenz des Menschengeschlechtes und sendet Hermes zu den Menschen mit dem Auftrag, ihnen *Δίκη* und *Αἰδώς*[3] zu bringen, *ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ*[4] *φιλίας συναγωγοί.*

[1] *ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν . . . ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὕρετο. οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής· πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὔπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική.*

[2] *ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σῴζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ὅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.*

[3] Protagoras scheint sich schon oben bei der Konstruktion eines Zustandes, in dem das Recht des Stärkeren herrscht, an Hesiod angeschlossen zu haben (worauf auch Kaerst, Gesch. d. h. Zeitalters I, S. 41, Anm. 3 hinweist). Bei der Darlegung der verschiedenen Zeitalter erzählt Hesiod, daß im zweiten, im silbernen, die Menschen 100 Jahre lang Kinder blieben, sich aber dann Unrecht zufügten und, weil sie nicht fromm waren, von Zeus vertilgt wurden (*ἄλγε' ἔχοντες ἀφραδίῃς· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν* Werke und Tage Vers 133 ff.).

Im dritten Zeitalter herrscht nach der Hesiodischen Darstellung wieder das Recht des Stärkeren. Der Dichter sagt von den Menschen dieser Ära:

καὶ τοὶ μὲν χείρεσσιν ὕπο σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο . . .

W. u. T. V. 152 f.

Im fünften Zeitalter geht in gleicher Weise Gewalt vor Recht:

οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου
οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσί, καὶ αἰδὼς
οὐκ ἔσται· βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα . . .

V. 190 ff.

Alle Menschen, so befiehlt der Gott, sollen daran teilhaben und Hermes soll das Gesetz aufstellen, daß diejenigen, die jene Güter verwerfen, dem Tode verfallen.[1]

Wir sehen zunächst, wie im Protagorasmythus die Entstehung des Staates auf einen freiwilligen Willensakt der Menschen zurückgeführt ist und zwar vereinigen sich diese nur, „um die individuellen Zwecke des Lebens zu sichern und zu fördern".[2] Uns interessiert nun die schon öfter[3] behandelte Frage, ob sich der Sophist auch die Gesetze in gleicher Weise, also auf dem Wege eines Vertrages entstanden gedacht hat. Es läßt sich dies bei der leider so dürftigen Überlieferung nicht ganz streng beweisen, aber es erscheint auf Grund des Mythus durchaus nicht als unberechtigt, wenn man bereits für Protagoras die Vertragstheorie in Anspruch nimmt.

Denn die Grundlagen für die Vertragslehre sind ja im Mythus klar gegeben: ein Leben der Menschen ohne Gemeinschaft, ohne Staat, dann nach einer freiwilligen Vereinigung in Städte ein bellum omnium contra omnes.

Hier entweichen nun bei Hesiod *Δίκη* und *Αἰδώς* (V. 197 ff.), während sie bei Protagoras „die Seele des sozialen Zusammenlebens bleiben" (Dümmler, Acad. S. 238). Das Thema übrigens von einem früheren Zustand der Menschen, in dem das Wort galt „Homo homini lupus", ist nach Protagoras öfters behandelt worden. S. Kaerst, „Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum" S. 15, Anm. 1 und 2.

[4] Vgl. Sext. Emp. adv. rhet. 31: *οἱ γὰρ νόμοι πόλεών εἰσι σύνδεσμοι.*

[1] *Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν, μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους Αἰδῶ τε καὶ Δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία, τίνα οὖν τρόπον δοίη Δίκην καὶ Αἰδῶ ἀνθρώποις· „. . . ἐπὶ πάντας νείμω;" „ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεύς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν. καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ, τὸν μὴ δυνάμενον Αἰδοῦς καὶ Δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως."*

[2] Vgl. Kaerst, Gesch. des h. Zeitalters I, S. 42 ff. und S. 46.

[3] So von Kaerst, Geschichte des hell. Zeitalters I, S. 42 f. und S. 50, Rehm, Handbuch des öffentlichen Rechts, Einleitungsband I, S. 10, Bitterauf, Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi, Philologus 68 NF 22 S. 510 ff.

Ja sogar nach Verleihung von *Δίκη* und *Αἰδώς* sind noch störende Elemente als vorhanden gedacht, denn sonst müßte der Gott nicht den Befehl geben, denjenigen, der an *Δίκη* und *Αἰδώς* nicht teilhaben wolle, als eine „Krankheit" des Staates zu vertilgen.[1]

Lag es bei diesen Voraussetzungen nicht sehr nahe, von der Annahme einer willkürlichen Staatengründung der Menschen fortzuschreiten zur Annahme eines Vertrags,[2] den eben die Mehrzahl gegen die Angriffe derer, die sich nicht fügen wollten, — es konnten dies nur die Stärkeren sein — schlossen?

Wenn übrigens Rehm, Handbuch des öffentlichen Rechts (I, S. 13) von einer kaum haltbaren Anschauung ausgehend Protagoras den Schluß ziehen läßt: „Weil der Staat für die einzelnen da ist, darum ist er auch von den einzelnen geschaffen",[3] so ist es wohl viel mehr berechtigt, anzunehmen, der Sophist habe den Schluß gezogen: Weil die Gesetze für die einzelnen da sind, darum sind sie auch von den einzelnen (natürlich in ihrem Interesse) geschaffen. Dieses Ergebnis lag um so näher, als ja die Ansicht, daß die Gesetze zum Schutze des Individuums, also für dasselbe da sind, damals ausgesprochen wurde — noch dazu von dem angeblichen Schüler[4] des Protagoras, von Demokrit![5]

---

[1] *τὸν μὴ δυνάμενον Αἰδοῦς καὶ Δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.*

[2] Vgl. die Ausführungen hierüber von Kaerst (Gesch. des hell. Zeitalters a. a. O.) und Bitterauf (Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi a. a. O.).

[3] Zu Kaersts Einwendungen (Entstehung der Vertragstheorie im Altertum, Zeitschr. für Politik II, S. 509), der diesen Schluß Rehms für nicht berechtigt hält, da er sich auf die Auffassung gründe, „daß der athenische Staat jener Zeit (5. Jahrh.) vorwiegend auf dem Individualprinzip beruhte", vgl. unsere folgenden Ausführungen.

[4] s. Zeller, Philos. d. Gr. I⁴, S. 946 f., Anm. 3.

[5] Dieser sagt (fr. 140 N. = 245 D): *οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο.* Vgl. dazu die von Kaerst aufgestellten Beziehungen zwischen Protagoras und Demokrit (Gesch. des h. Zeitalters I, S. 44).

Man könnte fragen, warum, wenn Protagoras diese Anschauung von der Entstehung der Gesetze durch einen Vertrag hatte, diese in dem Mythos nicht ausdrücklich betont wird. Darauf ist zu antworten, daß es in dem Mythos doch hauptsächlich darauf ankommt, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß die Grundlagen aller Gesetze *Δίκη* und *Αἰδώς* sind, und daß die Menschen erst dadurch, daß sie allmählich gesitteter wurden, zu einem geordneten Staatswesen übergehen konnten.

Auf Grund von all den oben angeführten Momenten dürfte der Schluß nicht zu gewagt erscheinen, daß Protagoras auch die Entstehung der Gesetze auf einen freien Willensakt der einzelnen Individuen zurückgeführt hat.[1] Hat der Sophist den Schluß von der freiwilligen Vereinigung der Menschen in *πόλεις* auf die freiwillige Aufstellung von Gesetzen durch einen Vertrag nicht gemacht, so mußte ihn notwendig ein anderer machen. Denn Staat und Gesetze werden ja schon bei Archelaos in einem Zuge genannt (Hippol. refut. I, 9), und es ist einleuchtend, daß das Individualprinzip, nachdem es einmal aufgestellt war, auf alle menschlichen Einrichtungen angewandt werden konnte und mußte. So wissen wir sicher von Lykophron, daß er das Gesetz als „einen Bürgen der gegenseitigen Gerechtsamen" bezeichnet.[2]

Diese individualistische Auffassung von der Entstehung des Staates durch Vertrag, die die Gleichartigkeit der Interessen und Kräfte der Individuen zur Voraussetzung

---

[1] Die Einwendungen Rehms, a. a. O. S. 14 ff., von Aristoteles werde Lykophron als Vater des Vertrags genannt, ferner in jenen mit dem Protagorasmythos verwandten Iamblichfragmenten sei nur von einem *συνέρχεσθαι σὺν ἀλλήλοις* die Rede, schließen doch für Protagoras das Autorrecht betreffs der Vertragstheorie nicht aus, ebensowenig der Begriff *κόσμος*, als „objektive Ordnung" aufgefaßt. Dieser *κόσμος* entsteht eben nach dem Vertrage und ist durch diesen bedingt, besonders wenn ein bellum omnium contra omnes ihm vorausgeht.

[2] *ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων.* Aristot. Polit. III, 1280 b 10 ff.

hat und schließlich auch zur Gleichberechtigung aller hinführt, entsprach ja auch völlig der demokratischen, auf der *ἰσονομία* beruhenden Verfassung Athens.[1] Ganz wie aus der Sphäre derselben entnommen mutet uns auch der in dem Mythos ausgesprochene Gedanke an, daß der Staat für die einzelnen da ist. Und fürwahr, wo konnte diese Anschauung leichter aufkommen als gerade in der athenischen Demokratie?

Es mag ja wohl die Ansicht Rehms nicht richtig sein, „daß der athenische Staat jener Zeit (5. Jh.) vorwiegend auf dem Individualprinzip beruhte", wie Kaerst[2] neuerdings betont, wenigstens wird dies für den Anfang der athenischen Demokratie nicht zutreffen.[3] Wenn wir aber daran denken, daß bereits der große Staatsmann Perikles alles tat, um das Volk durch Aufführen von Bauten und durch Verleihung von Diäten aus der Staatskrippe zu versorgen,[4] so müssen wir sagen, daß, je mehr die Demokratie in diesem Sinne fortschritt, die Staatsauffassung unaufhaltsam dem Individualprinzip zutreiben mußte. Je mehr sich der einzelne daran gewöhnte, aus dem Staatssäckel ernährt zu werden,[5] um so mehr mußte er in den Wahn hineingeraten, der Staat sei nur für seine individuellen Lebenszwecke da.[6]

In den Lehren des Protagoras von der Entstehung des Staates und der Gesetze, die wir bisher kennen gelernt haben, finden sich, wie wiederum bereits Kaerst nach-

[1] s. Kaerst, Die Entstehung des Vertrags im Altertum (Zeitschr. f. Politik II, S. 523 ff.). Von diesem Gesichtspunkte aus leuchtet ein, daß Kallikles und seine Gesinnungsgenossen so sehr gegen den Vertrag sind, da er ja jedes Mehrhabenwollen hintanhält und auf der Gleichheit und Gleichberechtigung aller beruht.

[2] s. Kaerst, Zeitschrift f. Politik II, S. 509 ff.

[3] Vgl. *λόγος ἐπιτάφιος* Thuk. II, 40, 2.

[4] Plutarch Kap. 12.

[5] *τρέφεσθαι ἀπὸ τῆς πόλεως* Aristot. Polit. VI, 6, 1293 a.

[6] Vgl. Aristoph. Ekkl. Vers 206 f.:

„Des Staates Gelder braucht ihr auf zu Sold und Lohn,
Stets sorgend, was der eigenen Kasse Vorteil bringt."

gewiesen hat,[1] zwei wichtige Fundamente der kallikleischen Naturrechtstheorie: einmal die Konstruktion eines staatlosen Urzustandes der Menschheit, in dem das Recht des Stärkeren galt,[2] und dann die Selbstbefreiung der Menschen aus diesem Zustand durch Aufstellung von Gesetzen nach Schließung eines Vertrags. Von diesen Fundamenten jedoch bis zu den Lehren des Kallikles ist noch ein großer Schritt, und zwischen den Anschauungen aus der Sphäre eines Protagoras und Demokrit einerseits und eines Kallikles anderseits gähnt eine große Kluft.

Wenn auch die Auffassung des Demokrit und des Protagoras vom Nomos in gewisser Beziehung sich stark abhebt von der des Perikles,[3] so lehnten sich doch die beiden Denker durchaus nicht gegen den Nomos und die auf demselben ruhende Demokratie auf, ganz im Gegenteil!

Von Demokrit wissen wir aus zahlreichen Fragmenten, daß er für die Wahrung und Aufrechterhaltung des Nomos mit allem Nachdruck eintrat[4] und auch überall die Gerechtigkeit und die Sittsamkeit als oberste Norm betonte.[5] Daß Protagoras ebenso dachte wie Demokrit,[6] geht aus

[1] Geschichte des hell. Zeitalters I, S. 42.

[2] Ein oft behandeltes Problem! Vgl. dazu die Lehre der Orphiker, Sext. Emp. adv. rhet. 31, ferner Sisyphus fr. 1, Nauck² S. 771 = fr. 25 D, und Moschion fr. 6 = Nauck² S. 813 ff. Auf den Zusammenhang aller dieser Stellen hat schon Hirzel *ἄγραφος νόμος* S. 82, Anm. 3 hingewiesen. Ganz auffallend ist jedenfalls die Ähnlichkeit zwischen den bei Sextus Emp. stehenden Versen und denen Moschions:

Moschion	Orph.
βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες ἀλληλοκτόνους παρεῖχον αὐτοῖς δαῖτας· [ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.]	*ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάϊζεν ... ἔσθειν ἀλλήλους.*

[3] Nach der aus dem *λόγος ἐπιτάφιος* hervorgehenden Anschauung des Staatsmannes ist ja der Nomos nicht für den einzelnen da, sondern für die Durchführung der Zwecke des ganzen Staates. Vgl. die Ausführungen hierüber bei Kaerst, G. des h. Z. I, S. 44 und 46.

[4] s. Kaerst a. a. O. S. 44 ff. Vgl. dazu noch fr. 138 N. = 249 D.

[5] fr. 48 N. = 45 D. fr. 74 N. = 78 D.
fr. 41 N. = 217 D. fr. 63, 169 N. = 214 D.

[6] s. Kaerst a. a. O. S. 43 ff.

seinem Mythos hervor. Auf *Δίκη* und *Αἰδώς* gegründet mußten die Gesetze, wenn ihre Entstehung und Aufrechterhaltung auch auf das Individualprinzip zurückgeführt wurde, immerhin noch als eine segensreiche, ehrfurchtgebietende Norm erscheinen.

III.

Doch konnte es in der Folgezeit nicht dabei bleiben. Vergessen wir nicht, daß wir uns im Zeitalter der Aufklärung befinden! Die vergleichende Sittenforschung, von der oben schon die Rede war, wurde natürlich immer intensiver betrieben, so z. B. von Hippias. Dazu war der Skeptizismus durch die Sätze eines Protagoras[1] und eines Gorgias (fr. 3 D) aufs höchste gesteigert worden. Wenn man nun die einander widersprechenden Sitten und Gebräuche zusammen betrachtete, so begnügte man sich nicht lediglich mit der Tatsache, daß jene verschieden waren, — wie Herodot, der mit hoher Scheu auf alles, was Nomos hieß, emporsah, und den Kambyses wahnsinnig nannte, weil er über die sich widersprechenden Sitten lachen konnte. Der skeptische Geist jener Zeit ging weiter. Das sehen wir an dem Verfasser der Dialexeis, der zwar wohl erst um 400 schrieb, dessen Anschauungen aber wohl mit einem früheren Autor, vielleicht mit Hippias,[2] oder, was noch wahrscheinlicher ist, mit Protagoras[3] im Zusammenhang stehen. Die Betrachtung der ganz und gar verschiedenen *νόμιμα βαρβαρικὰ*[4] mußte entschieden dazu

[1] fr. 4 D., vgl. auch fr. 1 D.

[2] Vgl. was Rohde, Gött. Gel. Anz. 1884 S. 29 darüber sagt, ferner Dümmler, Akad. S. 250 ff., besonders S. 259. Wenn jedoch Dümmler S. 250 f. die dort angegebene Stelle aus den Dialexeis mit Hippias in Zusammenhang bringt, so ist das wohl, wie später noch näher ausgeführt werden wird, nicht gut möglich.

[3] Den Hinweis auf den Zusammenhang des Verfassers der Dialexeis mit Protagoras verdanke ich Herrn Professor Kaerst.

[4] Auch Euripides hat sich mit diesem Problem beschäftigt, vgl. Andromache Vers 173 ff.

führen, den allgemeinen Wert des Nomos in Frage zu stellen. Man sagte sich: Jedes Volk hat andere Gebräuche und Gesetze und glaubt die einzig richtigen zu haben, haben denn wir die richtigen und sind sie wirklich wert, daß wir uns ihnen blindlings unterordnen? So hin und her fragend kam man dazu, die eigenen Gesetze noch strenger unter die Lupe zu nehmen.

War nun tatsächlich der Nomos stark und unanfechtbar genug, um diese Probe auszuhalten, ohne dabei sein Ansehen und überhaupt seine ganze Machtstellung zu verlieren? Im folgenden werden wir sehen, daß dem nicht so war.

Durch die Neugestaltung der Verhältnisse in der aufstrebenden Demokratie war es zur dringenden Notwendigkeit geworden, immer mehr neue Gesetze zu schaffen.[1] Aber diese Notwendigkeit artete schließlich in Gewohnheit aus, mit der fortschreitenden Demokratie nahm die Hast, immer neue Gesetze aufzustellen, zu. Die Volksbeschlüsse, die sog. *ψηφίσματα,* die heute gegeben und morgen wieder umgestoßen wurden,[2] traten den altehrwürdigen Gesetzen gegenüber und wurden auf gleiche Stufe mit ihnen gestellt. Die Beurteilung dieser *ψηφίσματα,* die man nicht mehr ernst nehmen konnte, übertrug sich natürlich auf den Nomos.[3] War es da ein Wunder, daß derselbe, dessen Ehrwürdigkeit doch vor allem auf der Dauer beruhte,[4]

[1] Thuk. I, 71, 3.

[2] s. Thuk. III, 37, 3, wo Kleon in seiner Rede gegen die Mytilenäer sagt: *πάντων δὲ δεινότατον εἰ βέβαιον ἡμῖν μηδὲν καθεστήξει ὧν ἂν δόξῃ πέρι, μηδὲ γνωσόμεθα ὅτι χείροσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις . . .*

[3] Vgl. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoret. Begründung der Monarchie im Altertum S. 14.

[4] Vgl. Euripides Bacch. Vers 895:

τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ
νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

Dieses Wort spricht auch gegen die Auffassung von Wilamowitz (Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer, Kultur der Gegenwart II, 4, 1 S. 59), der Nomos sei von Anfang an das gewesen, „was Kurs hat", und habe „keine absolute Verbindlichkeit" besessen, sondern sei nur als für so lange geltend betrachtet worden, als eben das Volk ihn „in Kurs"

seine Bedeutung verlor, besonders in einem Zeitalter, das an alles den Maßstab der schärfsten Kritik legte und überall nach Gründen suchte, am Herkommen zu rütteln? So ist es wohl sehr charakteristisch für jene Zeit, wenn Hippias von Elis bei Xenophon (Mem. IV, 4, 14) Sokrates gegenüber von den Gesetzen sagt, man könne sie und ihre Befolgung nicht so ernst nehmen, da sie ja oft selbst von denjenigen, die sie gegeben hätten, wieder verworfen und abgeändert würden.[1] Und dasselbe machen auch in Platons Leges (X, 889 E) gewisse Leute, die wahrscheinlich Sophisten sind, gegen die Gesetze geltend.[2]

Das Individuum, das mit der Zeit immer selbständiger geworden war und sich gegen jedes Herkommen immer skeptischer verhielt, sah sich so der blinden Laune des großen Haufens anheimgegeben, der, wie es ihm gerade paßte, die Gesetze gab und wieder umstieß. So mußte der Nomos immer mehr als eine Vergewaltigung der Individualität und als ein lästiger Druck empfunden werden, je weniger der souveräne Demos seiner launenhaften Willkür Zügel anlegte und je weniger er anderseits von der Berechtigung der von ihm aufgestellten Gesetze überzeugen konnte. War es da nicht selbstverständlich, daß manchmal der Nomos lediglich als *ἀνομία* und *βία* erschien? In der ausartenden Demokratie war dies natürlich, wie wir später noch sehen werden, noch viel mehr der Fall; aber sicher waren auch schon unter Perikles die Gesetze öfter als lästiger Druck der wetterwendischen Masse empfunden worden.

gehalten habe. — Der Nomos steht doch nach griechischer Auffassung über dem Volke, erst in der Zeit der Sophisten kommt die entgegengesetzte Anschauung auf, die natürlich den vollständigen Sturz des Nomos herbeiführen mußte.

[1] *Νόμους . . . πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οἵς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται.*

[2] *τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα. ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει.*

Xenophon berichtet uns in seinen Memorabilien (I, 2, 40 ff.) von einem interessanten Gespräch zwischen Alkibiades und seinem Vormund Perikles. Nachdem Alkibiades die Frage aufgeworfen hat: „*τί ἐστι νόμος;*“ (I, 2, 42), gelangen beide nach einer kurzen Debatte zu dem Resultat, daß der Nomos nichts weiter sei als *ἀνομία* und *βία*, wenn die gesetzgebende Regierung, möge sie nun monarchisch, oligarchisch oder demokratisch sein, nicht imstande sei, die Untergebenen auch von der Berechtigung ihrer Gesetze zu überzeugen, sondern wenn lediglich bei der Aufstellung derselben das Recht des Stärkeren den Ausschlag gebe.[1] Deutlich scheint hier Alkibiades auf die Verhältnisse seiner Vaterstadt anzuspielen, wenn er sagt: „Und was also das Volk in seiner Gesamtheit als herrschende Macht beschließt über die Reichen, ohne diese jedesmal von der Berechtigung seines Beschlusses überzeugt zu haben, dürfte mehr Gewalt als Gesetz sein.“[2]

IV.

Alle diese oben angeführten Momente von dem kritischen Auge „eines sich vom Ankergrund des Herkommens losreißenden Zeitalters“[3] gesichtet, mußten dahin führen, daß sich das aufgeklärte Individuum nach einer anderen Norm umsah, die unabhängig von menschlicher Willkür durch alle Zeiten hindurch unverrückt feststand: es war dies die *φύσις*, die Natur, die bei der Konstruktion neuer Gesetze als Maßstab zugrunde gelegt wurde.

Freilich „machte die dem Worte ‚Natur‘ innewohnende und freilich im späteren Altertum klar erkannte Vieldeutigkeit diesen Maßstab zu einem überaus schwankenden und unsicheren.“[4] Aber dennoch können wir im großen

[1] *ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἥττω μὴ πείσας, ἀλλὰ βιασάμενος ἀναγκάσῃ ποιεῖν, ὅτι ἂν αὐτῷ δοκῇ* (I, 2, 44).

[2] *καὶ ὅσα ἄρα τὸ πᾶν πλῆθος κρατοῦν τῶν τὰ χρήματα ἐχόντων γράφει μὴ πεῖσαν βία μᾶλλον ἢ νόμος ἂν εἴη* (I, 2, 45).

[3] Gomperz, Gr. D. II², S. 10.

[4] Gomperz, Gr. D. I², S. 324.

und ganzen zwei deutliche Richtungen des Naturgesetzes unterscheiden:

Die eine vertritt die Rechtsdoktrin, sie geht mehr von der Betrachtung und Berücksichtigung der *φύσις* aller Menschen aus, und nähert sich dem Gedanken, daß von Natur alle Menschen gleich und gleichberechtigt sind.

Die ihr entgegengesetzte, für deren Entstehung, wie wir später noch näher ausführen werden, noch ein wesentlich anderes Moment in Betracht kommt, hat lediglich das Interesse des Einzelindividuums zum Ausgangspunkt ihrer Konstruktionen. Sie betont, daß von Natur die Menschen eben nicht gleich, sondern mit verschiedenen Fähigkeiten ausgestattet sind und deshalb auch nicht gleichberechtigt sein können. Hier wird die Machtdoktrin vertreten, der ein Kallikles das Wort redet.

Wir haben zunächst im Interesse unserer Aufgabe die erste Naturrechtsströmung zu betrachten, weil sie, wenngleich von einer ganz anderen Grundlage wie jene ihr entgegengesetzte ausgehend, doch Hand in Hand mit ihr den Nomos untergräbt und überhaupt als erste, wie wir sehen werden, die Kriegsfackel gegen denselben schwingt.

Freilich brauchten sich die von den Vertretern der Rechtsdoktrin aufgestellten Naturgesetze nicht alle gleich direkt gegen das Staatsgesetz zu wenden, aber dennoch waren sie geeignet, demselben „seine wahrhaft verpflichtende, innerlich zwingende Kraft“ [1] zu nehmen. Dies gilt von den *ἄγραφοι νόμοι*, von den ungeschriebenen Gesetzen, die von Hippias im Verein mit Sokrates bei Xenophon (Mem. IV, 4, 19) aufgestellt werden. Durch seine ethnologischen [2] und wahrscheinlich auch archäologischen [3] Studien war der Sophist dazu gekommen, gewisse Gesetze ausfindig zu machen, die im Gegensatz zu denen, die nur

[1] s. Kaerst, Gesch. d. hell. Z. I, S. 48 f.

[2] Hier war er wohl sehr von Herodot beeinflußt. Daß er in der Völkerkunde bewandert war, zeigt seine Äußerung Mem. IV, 4, 20: *ὅτι αἰσθάνομαί τινας παραβαίνοντας αὐτόν.*

[3] Plato Hipp. m. p. 285 B.

von der wankelmütigen Volksmenge abhängig sind, bei allen Völkern anerkannt werden. „Kennst du gewisse ungeschriebene Gesetze?“ fragt Sokrates den Hippias. „Die in jedem Lande in derselben Weise gelten,“ [1] antwortet dieser mit einer Schlagfertigkeit und einer gewissen Nonchalance, die uns klar erkennen läßt, daß es sich hier um etwas Allgemeines handelt. Diese hier angeführten Naturgesetze, die wir wohl nach Aristoteles [2] *νόμοι κοινοὶ οἱ κατὰ φύσιν* nennen können,[3] haben die Götter gegeben. Sie sind auf die *φύσις* gegründet und ihre Übertretung schließt die Bestrafung selbst in sich, so daß keiner derselben entgehen kann.[4]

Stehen nun diese von Hippias aufgestellten Naturgesetze im allgemeinen nicht in offenem Widerspruch zu den Gesetzen des Staates, so konnte doch auch ein Fall eintreten, in dem sie mit diesen letzteren scharf zusammen-

[1] *Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα . . . νόμους;*
Τούς γ' ἐν πάσῃ . . . χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους.

[2] Aristot. Rhet. I, 13 p. 1373 b.

[3] Bei Xenophon ist allerdings auf die *φύσις* nicht direkt hingewiesen; der Akzent liegt vielmehr auf dem göttlichen Ursprung der Gesetze, aber sicher sind alle diese an der betreffenden Stelle besprochenen Gesetze in erster Linie auf die *φύσις* zurückzuführen (vgl. Joël a. a. O. II, 2 S. 1119). Das zeigt am besten das Gesetz über die Blutschande (Mem. IV, 4, 20 ff.), ferner auch der Hinweis des Hippias (Mem. IV, 4, 24, s. die folgende Anm.) auf die „Selbstrache der göttlichen Gebote, welche diesen Geboten gerade ihre Göttlichkeit entbehrlich macht und sie im Natürlichen Boden fassen läßt“ (Joël a. a. O. I, S. 117). Es scheint also nicht gerade bedenklich, wie Joël a. a. O. II, 2 S. 1113 meint, daß diese „göttlichen Moralgesetze“ Hippias vertritt, wenn auch eine gewisse Verwandtschaft dieser Lehren mit denen der Kyniker nicht geleugnet werden kann (Joël a. a. O. II, 2 S. 1119 ff.). — Daß wir es bei Xenophon mit denselben Gesetzen zu tun haben, die Aristot. Rhet. I, 13 p. 1373 b meint, beweist die auffallende Ähnlichkeit der beiden Definitionen:

Xen. Mem. IV, 4, 19:	Aristot. I, 13 p 1373 b:
Τούς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους.	*φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη.*

[4] Vgl. Mem. IV, 4, 24: *τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι.*

gerieten. Mit diesem Problem befaßt sich bereits Sophokles in seiner Antigone. Die heldenmütige Tochter des Oedipus erscheint dort in einen schweren Konflikt verwickelt: Sie hat darüber zu entscheiden, ob sie den Gesetzen des Staates oder denen der Natur gehorchen soll. Nach dem Befehl des Kreon darf sie ihren Bruder nicht bestatten. Anderseits aber zwingen sie doch die natürlichen Bande der Pietät, dafür zu sorgen, daß ihrem leiblichen Bruder jene letzte Ehre zuteil wird. Antigone gibt nun den *ἄγραπτα κ' ἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα*[1] den Vorzug vor den *κηρύγματα* des Kreon und begründet ihren mutigen Entschluß mit den Worten:

οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθὲς ἀλλ' ἀεί ποτε
ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.[2]

Der *νόμος κοινὸς κατὰ φύσιν*[3] triumphiert hier über den *ἴδιος νόμος*.

Doch handelt es sich hier nur um einen speziellen Fall, im allgemeinen stehen ja, wie schon angedeutet, obige Naturgesetze nicht direkt im Widerspruch mit dem *νόμος πόλεως*. Doch werden wir im folgenden sehen, wie diese auf die *φύσις* gerichtete Strömung weitergeht und den Damm zu sprengen sucht, den ihr der Nomos des Staates entgegensetzte.

Hippias von Elis war es wohl, der zum erstenmal diesen als einen der *φύσις* widerstreitenden *τύραννος* offen verwarf.[4] In Platons Protagoras 337 C spricht er den denkwürdigen Satz aus: „Ich glaube, daß wir alle Verwandte, Freunde und Bürger sind — von Natur, nicht durch Satzung; denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur verwandt. Die Satzung aber, der Tyrann der Menschheit, ruft mit Gewalt gar vieles hervor, was wider die Natur ist."[5] Durch unseren Sophisten ist somit der Gegen-

[1] Sophokl. Ant. Vers 454.
[2] Sophokl. Ant. Vers 456/457.
[3] Aristot. Rhet. I, 1373 b 6.
[4] s. Dümmler, Acad. S. 256.
[5] *ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγ-

satz zwischen Satzung und Natur (*νόμος* und *φύσις*) erst zur vollen Bedeutung gelangt. Indem er offen die Axt an die Wurzel des Nomos legt, erscheint er als Vorkämpfer des Kallikles.[1] Im übrigen jedoch sind die Anschauungen

γενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ φύσιν βιάζεται. Diese Worte stellt Dümmler, Acad. S. 249 ff., mit Herodot III, 38 und mit den Worten des Verfassers der *Διαλέξεις* 2 Mullach I, S. 546 zusammen und kommt zu dem Resultat, daß Herodot und der Verfasser der *Διαλέξεις* von Hippias abhängig seien. Dies anzunehmen scheint mir schon deshalb unmöglich zu sein, weil ja doch Herodot, wenn er von Hippias herkam, den Nomos auch mehr als Tyrannos darstellen mußte. Diesen Eindruck bekommt man aber bei der Lektüre der betreffenden Herodotstelle absolut nicht. Im Gegenteil! Die betreffenden Sitten und Gebräuche erscheinen vom Standpunkte Herodots aus absolut nicht als lästige Fessel, wie von dem des Hippias aus. Deshalb nennt Herodot den Nomos auch *βασιλεύς!* Im Hinblick darauf hat vielleicht Dio Chrysostomus 76 p. 410 R. ausdrücklich hervorgehoben: *διό μοι δοκεῖ τις ἂν προσεικάσαι τὸν μὲν ἔγγραφον νόμον τῇ δυνάμει τῆς τυραννίδος· φόβῳ γὰρ ἕκαστον καὶ μετὰ προστάγματος διαπράττεται· τὸ δὲ ἔθος μᾶλλον τῇ φιλανθρωπίᾳ τῆς βασιλείας.* Außerdem betrachtet doch Herodot im Gegensatz zu Hippias die Gebräuche jener Völker mit einer gewissen Ehrfurcht, so daß er den Kambyses wahnsinnig nennt, weil er über solche Dinge lachen könne. Aus der Herodotstelle kann also kaum der Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* herausgelesen werden. — Aus obigen Erwägungen heraus erscheint mir auch die Richtigkeit der Vermutung Rohdes zweifelhaft (Gött. Gel. Anz. 1884, S. 29 Anm.), Hippias gehe auf Herodot und der Verfasser der Dialexeis auf Hippias zurück, obwohl in anderer Hinsicht (vgl. Dümmler, Akadem. S. 259) ein gewisser Zusammenhang zwischen Hippias und dem Verfasser der Dialexeis nicht geleugnet werden kann. Soviel ist jedenfalls sicher, daß zwischen der Herodotstelle und der betreffenden Stelle der Dialexeis ein enger Zusammenhang besteht und daß, wie Dümmler a. a. O. S. 251 sehr treffend bemerkt, der Verfasser der Dialexeis nicht imstande war, das, was wir bei ihm lesen (Dialexeis Mullach I, S. 546), aus der betreffenden Herodotstelle herauszudrechseln.

[1] Aus einem Vergleich von Xen. Mem. IV, 4, 6 mit Gorgias p. 490 E, wo die Gegner des Sokrates auf denselben Vorwurf, Sokrates spreche immer dasselbe, dieselbe Antwort erhalten, nämlich: er spreche nicht nur immer dasselbe, sondern auch dasselbe über dasselbe, schließt Dümmler, Acad. S. 252 ff.: „Xenophon sucht hierdurch anzudeuten, daß der platonische Gorgias nicht historisch treu ist, daß der wahre Vertreter jener Ansichten nicht Kallikles, sondern Hippias war . . .“ Dies anzunehmen scheint mir unmöglich zu sein. Der Hinweis auf das Pindarzitat (S. 251) dürfte insofern wegfallen, als das Dichterwort in der platonischen Stelle

beider Männer grundverschieden, da sie ja von einer ganz entgegengesetzten Basis ausgehen. Hippias „erkannte moralisch sehr positive Grundsätze an".[1] Er verwirft den Nomos, weil er alle Menschen von der lästigen Fessel der Konvention befreit sehen möchte.[2] Kallikles dagegen verfolgt mit seinen revolutionären Tendenzen lediglich den Zweck, alle Menschen zu knechten, damit der Stärkere über sie herrschen könne.

Weiter noch als Hippias ging Empedokles insofern, als er sich auf den Standpunkt stellte, daß überhaupt alle Lebewesen von Natur gleich sind (... unam omnium animantium condicionem iuris esse Cic. de rep. 3, 19) und so zu dem Resultat kam, daß man kein lebendes Geschöpf töten dürfe (*μὴ κτείνειν ἔμψυχον*)[3] und daß dies ein Frevel sei (Cicero a. a. O.). Wer dies Gesetz übertrete, dem stünden unsühnbare Strafen bevor (Cicero a. a. O.).

Die äußersten Konsequenzen aber des sich auf die Gleichberechtigung aller Menschen gründenden Naturrechts zog unstreitig der dem 4. Jh. angehörende Sophist Alkidamas. Sein Satz: „Frei erschaffen hat alle die Gottheit, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht",[4] mußte in Griechenland, wo doch die Polis gerade auf die Sklaverei gegründet war, ganz besonders revolutionär klingen! Es wird uns dies erst recht zum Bewußtsein kommen, wenn wir uns des Heraklitischen Wortes erinnern: „Krieg

(*νόμος* = Naturrecht!) und bei Herodot III, 38 (*νόμος* = Brauch, Gesetz, wie in den Worten des Hippias) einen ganz anderen Sinn hat. Die auffallende Übereinstimmung von Xen. Mem. IV, 4, 6 und Gorg. 490 E ist doch auch zu äußerlich, als daß man daraus den Schluß ziehen könnte, Hippias sei der eigentliche platonische Kallikles. Dieser Annahme widerspricht aber vor allem der gewaltige Unterschied der Lebensanschauungen beider Männer, den Dümmler a. a. O. S. 258 selbst treffend hervorhebt.

[1] s. Dümmler, Acad. S. 258.

[2] Wie Hippias für die Gleichstellung aller Menschen eintrat, so stellte Lykophron, der angebliche Vater der Vertragslehre, den Satz auf, der Adel habe keine Berechtigung (Pseudoplutarch pro nob. 18, 2).

[3] Aristot. Rhet. I, 13 p. 1373 b 14.

[4] *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός,*
οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.
Aristot. Rhet. I, 13 p. 1373 b 18.

ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Sklaven, die andern zu Freien."[1] Es bedeutete also nichts weniger als einen Angriff gegen das Fundament des griechischen Staates, wenn Alkidamas obige Ansicht aussprach.

Diese Naturrechtsströmung, die die Gleichberechtigung aller Menschen betonte, hing sicher in gewisser Beziehung zusammen mit der durch die Demokratie bedingten Nivellierung der Klassenunterschiede. Diese Nivellierung konnte „nicht — an irgendeiner willkürlich gezogenen Grenze Halt machen".[2] Sie hatte auch sicher mehr Vertreter, als uns aus der dürftigen, fragmentarischen Epoche jener Literatur bekannt sind. Euripides, der für uns auch hier „mittelbare Quelle für die Sophistik"[3] ist, könnte wohl dafür als Beweis dienen. An verschiedenen Stellen seiner Dramen wird die Gleichheit aller Menschen betont und die φύσις als natürliche Norm dem Nomos entgegengesetzt.[4]

[1] fr. 44 B = 53 D.

[2] Gomperz, Gr. D. II[3], S. 13. Daß das demokratische Prinzip, daß alle, die am Staate teilnehmen, auch gleiche Rechte haben sollten, von einem größeren Kreis noch weiter ausgedehnt und auch auf die Sklaven angewandt werden konnte, ist wohl einleuchtend. Daß aber, wie Gomperz a. a. O. S. 13 und 14 ausführt, der besseren Stellung der Sklaven, der „minder brutalen Behandlung der ehemals fast Rechtlosen" die „minder brutale Gesinnung" auf dem Fuße folgte, kann man wohl mit weniger Recht behaupten. Gerade diese Verbesserung der Stellung der Schutzbürger und Sklaven, die deren Selbstgefühl hob und in Dreistigkeit und Insubordination ausarten ließ (vgl. *Ἀθηναίων πολιτεία!*), mußte doch eine Mißstimmung gegen dieselben wachrufen, der ja der Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* deutlich genug Ausdruck verleiht.

[3] s. Dümmler, Prolog S. 22.

[4] fr. 920: *ἡ φύσις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει.* Auch die Lehre, daß die Sklaven, wenn sie von guter Gesinnung sind, auf derselben Stufe stehen wie die Freien, tritt uns bei dem Dichter entgegen. Im Ion 862 bis 864 heißt es:

Ἐν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει
τοὔνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων
οὐδεὶς κακίων δοῦλος ὅστις ἐσθλὸς ᾖ.

Ähnlich klingt fr. 168:

ὀνόματι μεμπτὸν τὸ νόθον ἡ φύσις δ' ἴση.

Vom allgemein menschlichen Standpunkt aus kann diese bisher betrachtete Naturrechtsströmung in keiner Weise als unsittlich bezeichnet werden. Im Gegenteil, sie vertritt nur ein höheres Menschentum. Jene Männer mochten wie Rousseau von einem vorausgegangenen seligen und goldenen Zeitalter der Menschen träumen, wo unter diesen vollkommene Gleichheit und brüderliche Eintracht herrschte.[1]

Anders jedoch ist diese Richtung vom Standpunkt der griechischen Polis aus zu beurteilen. Nach dieser Hinsicht muß sie uns, wie schon angedeutet, als revolutionär erscheinen. Als ein Kind der Aufklärung erhebt sie ihr Haupt gegen den Nomos und geht sogar so weit, diesen offen zu verwerfen. Insofern ist sie als Vorkämpferin der anderen naturrechtlichen Strömung zu betrachten, deren Hauptvertreter Kallikles ist.

V.

Auch dessen Anschauungen haben natürlich alle jene Momente,[2] die die erstere Richtung hervorriefen, zum Hintergrund; doch spielt bei der Entstehung derselben, wie schon angedeutet wurde, noch ein wesentlich anderer Faktor mit, — der sie auch zu den entgegengesetzten Resultaten kommen läßt — es ist der Individualismus, das Bestreben des Individuums, sich in den Mittelpunkt aller staatlichen Ordnungen zu stellen, ein Prinzip, das sich zum krassesten Egoismus auswachsen konnte.

Wir erinnern uns, oben aus der protagoreisch-demokritischen Sphäre eine Ansicht kennen gelernt zu haben, nach der es das Individuum ist, um das sich die Betrachtung der Gesetze und überhaupt der staatlichen Einrichtungen dreht.[3] Aber diese sind dort, wie schon hervor-

[1] Vgl. dazu Kaerst, Gesch. des hell. Zeitalters I, S. 49, Abschnitt 2.

[2] Ausgenommen ist natürlich die Anwendung der demokratischen Nivellierung auf die Sklaven.

[3] s. Kaerst a. a. O. S. 42 und 45 ff.

gehoben, noch auf *Δίκη* und *Αἰδώς* gegründet![1] Diese Fundamente bewirken, daß der einzelne sein Wollen und Trachten mit dem aller unter ein gemeinsames Band zwingt, daß er also jedem Menschen eine gewisse Gleichberechtigung zuerkennt und selbst nicht über das Wohl der Allgemeinheit hinausstrebt.

Die weitere Entwicklung der athenischen Demokratie und des in ihr zutage tretenden öffentlichen Geistes sowohl in der äußeren als auch in der inneren Politik, dazu die immer mehr Boden gewinnende Aufklärung aber waren vollkommen geeignet, jene Schranken zu stürzen.

Wenn wir einen Blick auf die damalige äußere Politik Athens werfen, so sehen wir, wie immer mehr die Rechte fremder Staaten und Städte verletzt werden[2] und wie für den Demos nur überall sein eigener Nutzen das ausschlaggebende Moment ist. Es ist gewiß sehr charakteristisch für die athenische Politik, wenn Diodotos in seiner Rede für die Mytileneer (Thuk. III, 42) ausdrücklich betont, es handle sich nicht darum, den Abgefallenen eine Ungerechtigkeit nachzuweisen, um sie zu bestrafen, sondern nur darum, ob das Strafgericht für Athen nützlich ist oder nicht.[3] Das *συμφέρον* steht hier allein im Vordergrunde. Mit dieser Politik des Nutzens verbindet sich brutale Gewalt. Das Recht des Stärkeren wird mit kaltblütiger Offenheit proklamiert.

Die Herrschaft über die Bundesgenossen war tatsächlich eine Tyrannis, wie sie schon Perikles (Thuk. II, 63)

[1] Sehen wir darüber hinweg, daß die erste Naturrechtsströmung, die von der Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen ausgeht, sich in Widerspruch mit dem *νόμος πόλεως* setzt, so sehen wir, daß jene in gewisser Hinsicht auf demselben Boden steht, wie Protagoras. Sie tritt zwar über den Rahmen der staatlichen Einrichtung hinaus, aber sie hält fest an *Δίκη* und *Αἰδώς*.

[2] Vgl. auch Thuk. VI, 77, 1.

[3] *οὐ γὰρ περὶ τῆς ἐκείνων ἀδικίας ἡμῖν ὁ ἀγών . . . ἦν τε καὶ ἔχοντάς τι ξυγγνώμης* (sc. *ἀποφήνω*) *αὐτούς* (sc. *οὐ κελεύσω*) *ἐᾶν εἰ τῇ πόλει μὴ ἀγαθὸν φαίνοιτο.*

und nach ihm Kleon (Thuk. III, 37) nennt. Interessant ist es ferner, wie die Vertreter der Athener in Sparta die Ausübung der Oberherrschaft über die Bundesgenossen rechtfertigen. Von jeher, so betonen sie, sei es nicht anders gewesen, als daß der Schwächere von dem Stärkeren eingeschränkt werde. Nur gerade jetzt wollten die Lakedämonier in Rücksicht auf ihren Vorteil den Rechtsstandpunkt geltend machen, den doch noch niemand, wenn er Gelegenheit hatte, mit Gewalt etwas zu gewinnen, vorgezogen habe.[1]

Und wie rücksichtslos verfuhr man gegen die Bundesgenossen! Ganz nebensächlich ist dem athenischen Volke die Wohlfahrt und Steuerkraft seiner Verbündeten, die Hauptsache ist, daß jeder einzelne das von den Bundesgenossen eingetriebene Geld bekommt.[2] Und je mehr Anforderungen das athenische Volk an Spenden aus der Staatskasse stellte, um so mehr wurden die Tribute erhöht.[3] Bei finanzieller Notlage waren auch ständig Schiffe (*νῆες ἀργυρολόγοι*) unterwegs, um von ihnen Geld einzutreiben.[4] Mit den Worten:

„Gebt Geld, gebt Geld, sonst richt' ich die Stadt
Euch donnernd und wetternd zugrunde!"

bezeichnet Aristophanes wohl sehr treffend die gewalttätige Art und Weise, mit der man hier zu Werke ging (Wesp. 671).[5]

[1] *ἀλλ' ἀεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι . . . ὃν οὐδείς πω παρατυχὸν ἰσχύι τι κτήσασθαι προθεὶς τοῦ μὴ πλέον ἔχειν ἀπετράπετο* (Thuk. I, 76).

[2] *Ἀθηναίων πολιτεία* I, 15.

[3] So wurden die Tribute der Bündner, als Kleon nach jenem Erfolge in Sphakteria das Heft in die Hand bekam, durch eine neue Schätzung ungefähr um das Doppelte gesteigert. (E. Meyer, Gesch. des Alt. IV, S. 388; vgl. auch Böckh, Staatshaushalt der Athener I³, S. 275 ff.)

[4] Thuk. II, 69; III, 19; IV, 50; Aristoph. Ritter Vers 1070 ff.

[5] Besonders trug natürlich der peloponnesische Krieg mit seinen Verwüstungen und Verheerungen sehr viel dazu bei, die sittlichen Gefühle zu verrohen. Denken wir nur an das harte Strafgericht über die Mytileneer im Jahre 427, wo 1000 Aristokraten auf Kleons Antrag hingerichtet wurden! Vgl. auch Thuk. III, 82, 2.

Sehr charakteristisch für die Gewaltpolitik des Demos sind auch die bei dem ungerechten Vorgehen gegen die Insel Melos (416) stattfindenden Verhandlungen zwischen den athenischen Abgesandten und den Meliern.[1] Diesen wird unter anderem nahegelegt, die Athener hielten daran fest, daß die menschliche Vernunft nur dann sich auf eine gerechte Entscheidung einlasse, wenn von zweien sich jeder in gleicher Notlage befinde, daß aber diejenige Partei, die überlegen sei, immer ihr möglichstes tue und daß die Schwachen nachzugeben hätten.[2] Im weiteren Verlauf der Unterhandlungen weisen die athenischen Abgesandten darauf hin, daß, wie die Götter nach freiem Ermessen handelten, so auch die Menschen nur ein unumgängliches Naturgebot (*ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας!*) erfüllten, wenn sie über diejenigen herrschten, denen sie überlegen seien. Dieses Gesetz hätten nicht die Athener aufgestellt und zum erstenmal in Anwendung gebracht, sondern als ein schon festgesetztes und für alle Zeiten geltendes vorgefunden, und jeder andere würde in der gleichen Lage ebenso handeln wie sie (Thuk. V, 105, 2). In ähnlicher Weise äußert sich der athenische Abgesandte vor der Versammlung der Kamariner, wenn er die Nutzens- und Gewaltpolitik des Demos in den charakteristischen Worten zum Ausdruck bringt: „Für einen Alleinherrscher oder für eine Stadt, welche eine Herrschaft ausübt, ist keine Handlungsweise unvernünftig, die Nutzen bringt" (Thuk. VI, 85, 1).[3]

[1] Daß diese Schilderung von der Unterhandlung zwischen den athenischen Gesandten und den Meliern wenigstens der Hauptsache nach der Wirklichkeit entspricht, soviel wird man wohl der Wahrheitsliebe des großen Historikers zutrauen dürfen (s. Gomperz, Gr. D. I², S. 21). Man kann doch wohl kaum annehmen, daß sich der alle Vorgänge mit der größten Vorsicht darstellende Geschichtschreiber an einer so wichtigen Stelle seines Werkes von einer „sophistischen Theorie (!) beeinflussen" ließ, wie neuerdings Bitterauf, Bl. für das B. G.-W. a. a. O. S. 328 betont.

[2] Thuk. V, 89.

[3] *Ἀνδρὶ δὲ τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅτι ξυμφέρον.*

Dieselben Grundsätze wie in der äußeren vertritt Athen auch in der inneren Politik. Der athenische Demos bildet sich im Laufe der Zeit immer mehr zu einer Gesellschaft heraus.[1] Das politische Prinzip der athenischen Demokratie, die im Laufe der Zeit immer mehr Rechte an sich riß, wird zu einem gesellschaftlichen.

Solange Perikles lebte, der nach dem Bericht des großen Historikers Thukydides die Stelle eines Monarchen in der Demokratie einnahm,[2] wurden die Sonderinteressen der Gesellschaft zum großen Teil hintangehalten und den gemeinsamen Staatszwecken untergeordnet. Denken wir nur daran, mit welcher Ruhe und Energie der geniale Staatsmann bei dem Einfall des Königs Archidamos durchsetzte, daß gegenüber den kurzsichtigen Tendenzen der agrarischen Bevölkerungsschicht einerseits und der städtischen anderseits eine offene Feldschlacht abgelehnt wurde, was ja allein die Rettung des Staates bedeutete![3]

Nach dem Tode des großen Staatslenkers jedoch „wird die Demokratie zur vollen Wahrheit".[4] An die Stelle des den Staatsgedanken repräsentierenden und durchsetzenden genialen Politikers treten Demagogen, meist verworfene Subjekte, die um ihre Stellung und ihren Vorteil zu wahren, lediglich das durchzusetzen trachten, was der herrschenden Gesellschaft schmeichelt.[5] Der Staatsgedanke wird immer mehr von dem Egoismus einzelner oder einer ganzen Bevölkerungsschicht überwuchert. Könnte man dies drastischer andeuten, als es Aristophanes — allerdings stark pointiert — in den Rittern (644 ff.) getan hat? Der Wursthändler erzählt hier dem Rat, daß, seitdem der Krieg ausgebrochen sei, die Heringe sehr billig seien. Wie nun die spartanischen Gesandten Frieden anbieten wollen, da schreit die Bule einstimmig dagegen: „Was?

[1] Vgl. Kaerst, Gesch. des hellen. Zeitalters I. S. 13 f.

[2] Thuk. II. 65.

[3] s. E. Meyer, Gesch. des Alt. IV, S. 310.

[4] s. E. Meyer, Gesch. des Alt. IV, S. 327 f.

[5] Thuk. II, 65, 10 ff.; Aristoph. Ritter Vers 715 ff.; vgl. auch Eur. Hik. Vers 410 ff.

jetzt einen Vertrag? Wir brauchen keinen Vertrag. Der Krieg soll weiter geführt werden!" (V. 671, 673).

Charakteristisch für den Demos ist es, wenn der Verfasser der berühmten Schrift vom Staate der Athener sagt, die schlechte Verfassung des Staates, die darauf beruhe, daß die unfähigen Elemente die Macht in Händen hätten, sei dem Volke ganz gleichgültig, möge es mit ihr stehen wie es wolle, wenn nur das demokratische Prinzip durchdringe, frei zu sein und zu herrschen, dann sei es zufrieden.[1] Überall trachtet natürlich der Demos, die herrschende Gesellschaftsklasse, nur darnach, seinen Vorteil durchzusetzen, ob dabei die Rechte einer anderen Gesellschaftsschicht verletzt werden, ist ihm gleichgültig. Der Verfasser des Staates der Athener stellt es als etwas Selbstverständliches hin, daß die Demokratie, nachdem sie einmal die Herrschaft erlangt habe, ihre Macht auch ausbeute, da man es jedem nachsehen müsse, wenn er auf seinen Vorteil bedacht sei.[2]

Und daß die oligarchisch Gesinnten von demselben Klassenegoismus geleitet wurden, zeigt die athenische Geschichte nur zu deutlich. Haben es doch im Jahre 411 die extremsten Oligarchen in Athen fertig gebracht, um der Erhaltung ihrer Macht willen mit den Feinden, den Lazedämoniern, Unterhandlungen anzuknüpfen, und sie hätten womöglich ihr Vaterland verraten, wenn sie nur dafür die Herrschaft in ihrer Stadt behalten und ihre Person in Sicherheit gebracht hätten (Thuk. VIII, 91). Wir sehen, wie gut zu jener Zeit die Anschauung eines Thrasymachus paßt, daß das Gerechte das dem Stärkeren Nützliche ist, und daß die regierende Gewalt lediglich auf ihren Nutzen sieht, mag sie nun Demokratie, Oligarchie oder Tyrannis heißen.

Was Wunder, wenn, wie obige Schrift nachweist, auch der Demos den *πονηροί* und *πένητες* und den *δημοτικοί* mehr zuteilt (*πλέον νέμουσι!*) als den *χρηστοί*? Denn jenen

[1] *Ἀθηναίων πολιτεία* I, 7, 8.
[2] *Ἀθηναίων πολιτεία* II, 20.

muß es wohlgehen, wenn die Demokratie bestehen soll.[1] Vor allem ist natürlich dem Volke daran gelegen, mit der ihm zu Gebote stehenden Macht möglichst viele materielle Vorteile auf Kosten anderer für sich herauszuschlagen. Eine schreckliche Gewinnsucht nimmt allmählich überhand.

Dies ist unstreitig zum Teil darauf zurückzuführen, daß der Bürger vom Staat Diäten bezog, eine Einrichtung, die von Perikles mit den besten Absichten, nämlich um auch den ärmeren Bürgern die Teilnahme am Staate zu ermöglichen, ins Leben gerufen wurde, aber dennoch mit der Zeit demoralisierend wirken mußte.[2] Der Bürger konnte sich dadurch, wie wir schon angedeutet haben, auch immer mehr in die Anschauung hineinleben, daß der Staat lediglich dazu da sei, ihn zu ernähren, ja es war am Ende die letzte Konsequenz nicht ausgeschlossen, daß dem Bürger das Gemeinwesen gleichgültig war, wenn er nur Brot hatte.[3]

Und fürwahr, diese Gewinnsucht mußte immer größere Dimensionen annehmen, je mehr durch die „Erwerbsgier, Spekulation und Plusmacherei“[4] der reichen Kapitalisten und durch die „zunehmende Konzentrierung des Kapitals und des Grundbesitzes“[5] und nicht zuletzt durch den verderblichen peloponnesischen Krieg der Mittelstand schwand und der Gegensatz zwischen arm und reich sich verschärfte, obwohl diese Kluft im Athen des fünften Jahrhunderts noch nicht so groß war wie in anderen Staaten.[6]

Immerhin beweist uns das kraß egoistische Verhalten des athenischen Demos den Reichen gegenüber genug! Hören wir nur den Autor unserer Schrift vom Staate der Athener, der zwar, was wir uns immer wieder vorhalten

[1] *Ἀθηναίων πολιτεία* I, 4.

[2] s. Aristoph. Ekkl. Vers 206 ff. Vgl. Pöhlmann, Cäsarismus in „Altertum und Gegenwart“ S. 252 ff.

[3] Vgl. dazu Aristoph. Ritter Vers 1350.

[4] s. Pöhlmann, Komm. und Soz. II, S. 191 f.

[5] s. Pöhlmann a. a. O. I, S. 146.

[6] s. Fustel de Coulanges, Der antike Staat S. 413, Anm. 186.

müssen, vom Standpunkte des Oligarchen aus spricht, aber doch wohl im großen und ganzen jene Verhältnisse ziemlich wahrheitsgetreu schildert, was uns ja der Vergleich mit der Überlieferung anderer Autoren bestätigt. Die verantwortungsreichen Stellen, sagt unser Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* ungefähr, überläßt das Volk, während es selbst nur nach denen hascht, die wirklich etwas eintragen, den Reichen.[1] Diese werden geschröpft, wo es nur immer geht. Sie müssen die Kosten für die Vergnügungen der Bürger aufbringen; das Volk dagegen tut keinen Streich, wenn es nicht Geld auf die Hand bekommt.[2]

Besonders drastisch jedoch tritt uns die Habsucht des athenischen Demos in den Gerichten entgegen. Da scheut man nicht zurück, Recht und Gesetz zu verletzen, wenn es die Sicherung des materiellen Gewinnes gilt.[3] Kam es doch den Richtern, die sich immer mehr aus der ärmeren Bevölkerungsschicht zusammensetzten, vor allem darauf an, ihren Sold, der für sie dazu dient, „die tägliche Not zu lindern",[4] zu bekommen.[5] Wenn nun infolge der durch

[1] *Ἀθηναίων πολιτεία* I, 3. [2] *Ἀθηναίων πολιτεία* I, 13.

[3] *Ἐν τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μέλει μᾶλλον ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφέροντος* (*Ἀθην. πολ.*).

[4] Aristoph. Wespen Vers 702.

[5] Etwas stark pointiert, aber sicher charakteristisch für die damaligen Zeitverhältnisse mag folgender Dialog der Wespen (Vers 300—311) sein, wie er sich zwischen dem Chorführer und dem Knaben entwickelt:

CH. (begründend, warum er die Bitte des Knaben, ihm Feigen zu kaufen, abschlagen müsse):

„Denn ich hab' ja von dem Sold heut' im Gericht
Noch für Drei Brot und das Zubrot
Und das Brennholz zu beschaffen;
Und du willst noch naschen!"

KN.: „Doch bedenk', Vater, wenn heut' nicht
Zu Gericht sitzet der Archon,
Wo, Papa, nimmst du denn Geld her
Zu dem Mittag? Oder weißt du,
Wo du Vorrat, wo du Rat schaffst,
Wo du Brot schaffst in der Not?"

CH: „Ei, verwünscht das, ei, verflucht das!
In der Tat, ich weiß bis jetzt nicht,
Wo zu essen her bekommen!"

den Krieg steigenden Finanznot der Fiskus nicht bezahlen konnte, so erging an die Geschworenen die Aufforderung, den Angeklagten schuldig zu sprechen, damit aus seinem Vermögen der Richtersold bezahlt werden könne.[1]

Damit war jeglicher Gerechtigkeit Hohn gesprochen, und es gilt auch für Athen, wenn Thukydides in jener Schilderung der damaligen allgemeinen hellenischen sittlichen Verwilderung (III, 82, 8) sagt: „Und sie waren bereit, entweder durch Verurteilung mittelst ungerechter Abstimmung oder durch das Übergewicht der Fäuste sich den Sieg zu verschaffen und ihr Mütchen zu kühlen.“ Das Volk ging eben mit dem Gesetze um, wie es ihm gerade paßte. Es ist sehr bezeichnend, wenn Platon (Staat VIII, 563 D) von den *πολῖται* der ausartenden Demokratie sagt: „Und zuletzt, weißt du ja, daß sie sich um die Gesetze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei.“ Der Feldherrnprozeß zeigt uns dies klar. Als Euryptolemos, so erzählt Xenophon (Hell. I 7, 12), und einige andere gegen das ungesetzliche Verfahren der großen Masse einschreiten wollten, da schrie das Volk: „Es sei doch arg, daß man es nicht tun lasse, was ihm beliebe.“ [2]

Dem öffentlichen Geiste war tatsächlich so ziemlich jegliches Rechts- und Schamgefühl entschwunden. Es wird uns dies noch mehr zum Bewußtsein kommen, wenn wir die Schilderung lesen, die uns Thukydides im Anschluß an die Beschreibung der korkyreischen Greuel (427) im allgemeinen von der durch den Krieg und durch die Parteiwut zerrütteten hellenischen Sittlichkeit gibt.[3] Daß diese Worte sicher auch zum Teil auf Athen zu beziehen sind, ist, wie schon oben angedeutet, wohl zweifellos. Denn sonst hätte der wahrheitsgetreue Historiker nicht am Anfang des Kapitels 82 gesagt: „Später geriet sozusagen das ganze Hellenentum in Bewegung.“ [4] In treffender Weise

[1] Aristoph. Ritter Vers 1358.
[2] Vgl. Eurip. fr. 295. [3] Thuk. III, 82 f.
[4] *καὶ πᾶν ὡς εἰπεῖν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη.*

schildert Thukydides, wie allmählich die Umwertung der sittlichen Begriffe vor sich ging und wie jeder Handlungsweise, auch der schändlichsten, ein schönes Mäntelchen umgehängt wurde, während anderseits die Biederkeit nur Spott erntete. Greifen wir nur die wichtigsten Momente heraus![1]

„. . . Mäßigung, heißt es, gilt als Vorwand, um die Unmännlichkeit zu verdecken . . . Nachstellen sei ein Sicherungsmittel . . . Wer Nachstellungen bereitete und dabei Glück hatte, der hieß ein kluger Kopf und, wenn er solche im voraus ahnte, galt er noch für viel tüchtiger. Wer aber von diesen Dingen nichts wissen wollte, hieß ein Spielverderber und Hasenfuß. Überhaupt trug es Lob ein, wenn man dem, der einem Böses tun wollte, zuvorkam und den, der selber gar nicht daran dachte, dazu antrieb (Thuk. III, 82, 4, 5). Verbindungen rotteten sich zusammen, nicht im Einklang mit den bestehenden Gesetzen, sondern im grellen Widerspruch zu ihnen, in selbstsüchtiger Absicht. Die Treuschwüre, die sie sich untereinander gaben, waren nicht sowohl durch das göttliche Gesetz gefestigt als durch den gemeinschaftlichen Frevel . . . Rache zu nehmen galt für höher als vorher kein Unrecht erlitten zu haben. Wenn anläßlich einer Versöhnung Treuschwüre geleistet wurden, so blieben sie nur für den Augenblick in Kraft, solange man anderswoher keinen Zuwachs bekam; bot sich aber eine günstige Gelegenheit, so nahm derjenige, welcher zuerst Mut gefaßt hatte, wenn er seinen Gegner ungerüstet sah, um so lieber im geheimen Rache, da ja der andere ihm traute, als offen . . ., denn die meisten wollen lieber Schurken sein und sich dabei geschickt heißen lassen, als harmlos unklug sein und dabei wacker genannt werden, des letzteren schämen sie sich, aber auf jenes andere sind sie stolz (Thuk. III, 82, 6, 7).

[1] Um den thukydideischen Text nicht auseinanderreißen zu müssen und den Gesamteindruck der Stelle nicht zu stören, wird hier im großen und ganzen die zusammenhängende Darstellung des Historikers in deutscher Übersetzung angeführt. Die sich hier findenden Anklänge an die Anschauungen des Kallikles wurden vorne schon (S. 30 f.) besprochen.

Die Ursache von all diesen Wandlungen lag in der Herrschsucht, die auf dem Streben nach Mehr und dem Ehrgeiz beruht . . . Die Häupter in den Städten waren dem Scheine nach mit allem Eifer auf das Staatswohl bedacht, indem sie sich aber auf alle Weise den Vorrang abzugewinnen strebten, wagten und vollführten sie das Ärgste und, indem sie auf noch größere Rache ausgingen, erstreckten sie dieselbe nicht bis an die Grenzen des Rechts und des Staatswohls, sondern so weit, als es ihnen gerade Freude machte, und sie waren bereit, entweder durch einen ungerechten Richterspruch oder durch Gewalt ihre momentane Streitlust zu befriedigen. Keine Partei legte der Frömmigkeit Wert bei (Thuk. III, 82, 8). So erstand durch die Parteiwut jede Art von Sittenverwilderung und die redliche Einfalt, mit der eine edle Gesinnung in engem Zusammenhang steht, wurde zum Gespött und ward nicht mehr gesehn . . .“ (Thuk. III, 83, 1).

Wenn wir uns diese Schilderung des großen Historikers und überhaupt die allgemeinen Äußerungen des öffentlichen Geistes der Demokratie nach außen und nach innen vergegenwärtigen, so möchten wir in die Worte Hesiods einstimmen, mit denen der Dichter sein Zeitalter charakterisiert (Werke und Tage Vers 197 ff.):

Καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψάμενα χρόα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδὼς καὶ Νέμεσις . . .

Wo der öffentliche Geist so weit gesunken war, wo man auf das Recht des Stärkeren pochend sich rücksichtslos an fremden Staaten verging, wo die eine Partei nicht mehr das achtete, was der anderen gebührte, und das Gemeinwohl ihren egoistischen Interessen aufopferte, wo man die Gesetze nur so weit befolgte, als sie nützlich waren, da konnte auch das einzelne Individuum von dieser Strömung ergriffen werden.

„Wenn die Masse des Volkes, lesen wir im Staat (VI,

492 B) in Volksversammlungen oder Gerichtshöfen . . . oder an einem anderen gemeinschaftlichen Versammlungsort zusammensitzt und mit großem Lärm das eine von dem, was gesprochen oder getan wird, tadelt, das andere lobt, beides in übertriebener Weise, unter großem Schreien und Beifallsklatschen und dazu die Felsen und der Raum, in dem man sich befindet, durch lautes Echo das Gelärm des Tadels und des Lobes verdoppeln, was für Eindrücke glaubst du, daß dies auf die jungen Leute ausübt? Oder welche private Unterweisung, glaubst du, werde für jene hinreichend sein, daß sie nicht, überschwemmt von solchem Tadel und Lob, von der Strömung mit fortgerissen wird, wohin diese führt, so daß der Unterwiesene doch nur dasselbe wie jene für schön und häßlich erklärt, dasselbe wie jene übt und dasselbe Wesen annimmt?"

Besonders leicht aber war dies möglich in einem so eng begrenzten Staat, wie es Attika, bezw. Athen war. Hier machte ja der Mann einer Partei einen viel größeren Bruchteil der herrschenden Gesellschaft aus, als in einer großen Republik. Dazu kommt noch, daß der einzelne Bürger ganz und gar in den Rahmen des Staates eingespannt war, alle Unternehmungen der Polis, auch die der krassesten Ungerechtigkeit nicht nur mit der größten Aufmerksamkeit verfolgte, sondern auch selbst mitbeging, — besonders wenn er Staatsmann war wie unser Kallikles![1] Und weist nicht dieser bei der Begründung seiner Lehre gerade auch auf die große Politik hin? Es ist daher die Annahme ziemlich berechtigt, daß dieser Geist des schrankenlosen Individualismus und der Rücksichtslosigkeit, der den Nebenmenschen nicht mehr als solchen achtete, sondern sein Recht so weit ausspannte, als seine Macht reichte, auch auf den einzelnen überging.

Vergessen wir nicht, daß wir uns im Zeitalter der Aufklärung befinden, wo das Individuum für neue Lehren

[1] Als solcher konnte man ja selbst den Anstoß zu Gewalttaten geben, denken wir nur an das Wirken des Alkibiades bei der brutalen Vergewaltigung der Insel Melos (416)! s. E. Meyer a. a. O. IV, S. 494.

besonders empfänglich war, und wo die Worte des Pheidippides in den Wolken (Vers 1399 ff.) galten:

„Wie lieblich ist es, neuer Kunst und Wissenschaft sich weihen,
Bestehndem Recht und Vorurteil freidenkend sich entreißen!“

Es waren ja diejenigen Schranken, die das Individuum vor jenen unsittlichen Machtinstinkten hätten bewahren können, von den Wellen der neuen Geistesströmung bereits unterwühlt: der Nomos und der damit innig verbundene Glaube an die Götter waren stark ins Wanken geraten.

Die Furcht vor der Strafe dieser höheren Gewalten, die auch das geheimste Unrecht wahrnehmen,[1] und anderseits die Hoffnung, daß sie der Gerechtigkeit zum Siege verhelfen würden, war immer noch ein fester Damm, der den einzelnen von dem Unrechttun zurückhalten konnte. Die Melier betonen bei Thukydides (V, 104) den Athenern gegenüber, daß sie, weil sie die gerechte Sache verträten, auf den Beistand der Götter hofften.[2] Dieselbe Anschauung wird auch in Platos Staat ausgesprochen. Adeimantos erzählt von Leuten, die sich auf alte Autoritäten stützend fest daran glauben, daß die Götter die Gerechtigkeit belohnen und die Ungerechtigkeit bestrafen.[3] Von demselben Adeimantos hören wir auch von solchen, die um die Bestrafung der Götter dadurch herumzukommen glauben, daß sie, wenn sie unrecht getan haben, die Götter durch Opfer und Gelübde zu versöhnen suchen.[4] Alle jene bei Plato angeführten Beispiele beweisen uns, daß eben doch erst die Schranke der Gottesfurcht überschritten werden mußte, wenn man Ungerechtigkeit üben wollte. Dazu war ja auch die Stütze und das Fundament der antiken Gesetze von Anfang an der Glaube, daß sie von den Göttern her-

[1] Plato Staat II, 365 D: *ἀλλὰ δὴ θεοὺς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν.*

[2] *ὅτι ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους ἱστάμεθα.*

[3] Staat II, 363 A—E.

[4] Staat II, 364 B ff.

stammten.[1] Um so rascher mußte auch die alte Sittlichkeit verfallen, wenn der Glaube an die Götter schwand.[2]

Dies war ja tatsächlich in Griechenland, wenigstens in den höheren Schichten[3] des Volkes, damals der Fall. Der Glaube an die Götter war schon durch Xenophanes[4] und zum Teil auch durch die Lehren der anderen Philosophen[5] erschüttert. Der Strom der Aufklärung sodann, der die Dämme jeglichen Herkommens niederzureißen suchte, zog natürlich auch die religiösen Einrichtungen mit in seine Fluten.

Man machte die Beobachtung, daß den Guten sehr oft im Leben Unglück beschieden ist, während diejenigen, die große Ungerechtigkeiten begehen, im Glücke schwelgen.[6] Wo bleibt da die Macht der Götter? In Eur. Bellerophon kommt deutlich dieser Gedanke zum Ausdruck.[7] Immer mehr verlor man die Achtung vor den Göttern. „Wenn

---

[1] s. Fustel de Coulanges, Der antike Staat, S. 220 f.

[2] Staat II, 365 D. *ἀλλὰ δὴ θεοὺς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν. οὔκουν, εἰ μὲν μὴ εἰσὶν ἢ μηδὲν αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπίνων μέλει, καὶ ἡμῖν μελητέον τοῦ λανθάνειν.*

[3] Daß die Unterströmung der Masse an dem Glauben an die Götter festhielt, sehen wir an der Verurteilung des Diagoras von Melos (Aristoph. Vögel Vers 1072 ff.) und an der Ächtung des Protagoras (E. Meyer a. a. O. IV, S. 489).

[4] Zeller, Phil. d. Gr. I⁴, S. 488 ff,

[5] Zeller, Phil. d. Gr. I⁴, S. 940 f.

[6] Vgl. Staat II, 364 B . . . *ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν, τοῖς δ' ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν.*

[7] Es heißt dort fr. 286:

φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἶσ', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὢν χρῆσθαι λόγῳ.
σκέψασθε δ' αὐτοί, μὴ ἐπὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις
γνώμην ἔχοντες. φημ' ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ' ἀποστερεῖν
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις·
καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλον εἶσ' εὐδαίμονες
τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ' ἡμέραν.
πόλεις τε μικρὰς οἶδα τιμώσας θεούς,
αἳ μειζόνων κλύουσι δυσσεβεστέρων
λόγχης ἀριθμῷ πλείονος κρατούμεναι . . .

Götter Schimpfliches tun, dann sind sie keine Götter", hören wir in einem Fragment (fr. 292) desselben Dramas verkünden, und am besten zeigt uns die aristophanische Komödie, wie die Macht der Götter immer mehr zum Gelächter wird.[1]

Dazu förderten natürlich die Anschauungen von Männern wie Protagoras, Thrasymachus und Kritias[2] wesentlich die Untergrabung des Götterglaubens. Interessant ist es zu beobachten, wie in der sophistischen Zeit die religiösen Dinge oft mit denselben Erwägungen abgetan werden, wie die ethischen Normen. So wendet Kritias das Individualprinzip, auf das er die Entstehung der Gesetze zurückführt, auch auf die Religion an: Um auch das Unrecht im geheimen hintanzuhalten, lehrt er, habe ein weiser Mann den Götterkult eingeführt und auf das göttliche Strafgericht hingewiesen.[3] In Platons Gesetzen (X, 889 E) ferner wird in einem Zuge von der Begründung des Götterglaubens und der *καλά* und *δίκαια* gesprochen und von diesen hervorgehoben, sie seien *τέχνῃ* und nicht *φύσει*, ganz willkürliche Schöpfungen der Menschen.

Hand in Hand mit dem Sinken der griechischen Religion ging dann natürlich auch der Verfall der Sittlichkeit. Das sehen wir auch an der oben angeführten thukydideischen Schilderung der allgemeinen hellenischen Demoralisation. „Die Treuschwüre, heißt es da, die sie sich gegenseitig gaben, waren nicht sowohl ‚durch das göttliche Gesetz'[4] gefestigt als durch den gemeinschaft-

[1] Aristoph. Wolken Vers 1240 f. sagt Strepsiades:

θαυμασίως ἥσθην θεοῖς, καὶ Ζεὺς γέλοιος
ὀμνύμενος τοῖς εἰδόσιν.

Vgl. dazu Wolken Vers 373 ff. — Ein deutlicher Beweis für diese Tatsache ist unstreitig auch der Hermenfrevel vor der sizilischen Expedition. So etwas konnte nur in einer Zeit der griechischen Geschichte vorkommen, wo die Aufklärung bereits die Scheu vor der Heiligkeit der Götter untergraben hatte.

[2] Zeller a. a. O. S. 1011 f.

[3] Sextus IX, 54 = fr. 25 Diels.

[4] Wenn Hirzel (Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss., Philol.-hist. Klasse, Bd. 20, *„ἄγραφος νόμος"* S. 22 f.) behauptet, daß Thukydides mit *„θεῖος*

lichen Frevel (Thuk. III, 82, 6). Eidschwüre blieben nur so lange in Kraft, als man sie für nützlich hielt (Thuk. III, 82, 7), und der Frömmigkeit legte keine der Parteien Wert bei" (Thuk. III, 82, 8).

Ganz deutlich zeigen auch Aristophanes' Komödien, daß dadurch, daß die Götter ihrer Heiligkeit entkleidet wurden, auch die Scheu und das Recht unter den Menschen schwand. So entspinnt sich in den Wolken (902 ff.) folgender Dialog zwischen der ungerechten und gerechten Denkweise:

U. D.: „Ich behaupte, es gibt überhaupt kein Recht!"
G. D.: „Überhaupt kein Recht?"
U. D.: „Weis' nach, wo es ist!"
G. D.: „Bei der Ewigen Thron!"
U. D.: „Gäb's Recht in der Tat, wie wär's da mit Zeus
Nicht längst schon aus, der den Vater ja doch
Selbst fesselte?"

Wenn nun das Individuum, von jenem sinkenden öffentlichen Geiste beeinflußt, den von Protagoras errichteten Altar der *Δίκη* und *Αἰδώς* umgestoßen hatte, welchen Standpunkt nahm es dann gegenüber dem Nomos und gegenüber der allgemeinen Sittlichkeit ein?

Vergegenwärtigen wir uns die Auffassung vom Nomos, wie sie Protagoras und Demokrit bekunden, und stellen wir daneben die des Thrasymachus, dann sehen wir, welch große Kluft zwischen den beiden Anschauungen gähnt! Nach der Lehre des Protagoras und Demokrit sind der Staat und die Gesetze, wie wir sahen, dazu da, den einzelnen zu schützen, und die Menschen haben auch in dieser Erwägung aus freiem Willen die staatlichen Ordnungen geschaffen. Aber diese sind auf zwei sehr wichtige Fundamente gegründet: auf *Δίκη* und *Αἰδώς!* Des Thrasy-

νόμος" ein von dem geschriebenen und ungeschriebenen getrenntes Gesetz gemeint habe, so hat der Historiker hier wohl kaum diese Unterscheidung gemacht, sondern nur dem Band der verbrecherischen Gesinnung, das jene Hetärien zusammenhält, den *νόμος* entgegengestellt, der dann im Vergleich zu jener ruchlosen Vereinigung „*θεῖος*" genannt wird.

machus Vertragstheorie lautet dahin, daß die Menschen alle von Natur am liebsten unrecht täten, nur das Unvermögen unrecht zu tun, ohne wieder dafür büßen zu müssen, habe sie veranlaßt, dem bellum omnium contra omnes ein Ende zu machen, und auf dem Wege eines Vertrages Gesetze aufzustellen. Wer aber ungestraft sich vergehen könne, der müßte wahnsinnig sein, wenn er es nicht täte.[1]

An dieser Lehre sehen wir deutlich, daß jene Fundamente geschwunden sind. Die Gesetze erscheinen hier nur als eine Last, der man sich am liebsten entziehen würde, wenn man könnte. Nicht mehr von der Scheu, die den Menschen zwingt, seinen Willen dem Gesamtwohl unterzuordnen, wird hier der Nomos getragen, sondern lediglich von einem kraßegoistischen Vernunftsschluß. Es ist in der Tat nur mehr ein schrankenloser Individualismus übrig geblieben, der die Gesetze lediglich darnach betrachtet und gutheißt, ob ihre Aufrechterhaltung nützt oder nicht.

Wenn nun jeder einzelne das Recht hat, nur von seinem Standpunkte aus die Gesetze zu beurteilen, so hat es natürlich auch derjenige, der, aus der großen Masse herausgewachsen, sich derselben überlegen fühlt: das starke Individuum.[2] Von dessen Standpunkt aus aber können die Gesetze nicht als nützlich, sondern nur als schädlich erscheinen, da es ja unrecht tun kann, ohne dafür büßen zu müssen. Das starke Individuum muß also die Gesetze verwerfen.

Dies war ja um so leichter möglich, als, wie wir sahen, die Geister der Aufklärung auch aus anderen Erwägungen heraus jenes Fundament unterwühlt hatten. Wenn Hippias von dem Grundsatze der ersten Naturrechtsströmung aus, daß alle Menschen von Natur gleich und gleichberechtigt sind, den Nomos einen Tyrannos, eine unnatürliche Knechtung aller genannt hatte, so gelangte das starke Individuum von der entgegengesetzten Basis aus dazu, den

[1] s. S. 16 f. unserer Abhandlung!

[2] s. Kaerst, Gesch. des hell. Zeitalters I, S. 51.

Nomos für eine unnatürliche Vergewaltigung des Stärkeren durch den Schwächeren zu erklären und sich demselben mit aller Macht entgegenzustellen. Die die Gesetze gegeben haben, erschienen von diesem Standpunkte aus als die Feigen, die nur aus Furcht vor den ihnen Überlegenen diese Fessel geschmiedet haben. Das ist, wie wir sahen, die Ansicht des Kallikles im Gorgias.

Wie nun jene erste Naturrechtsströmung nach Verwerfung des Nomos eine diesem entgegengesetzte Norm aufstellte in der φύσις, der Gesamtnatur aller Menschen, so sucht die kallikleische Richtung ihrerseits ihre Lehren auf der φύσις als der Einzelnatur des starken Individuums aufzubauen. Da sie aber die Rechte des Nächsten nicht mehr scheut und in dem Menschen nicht mehr den Menschen achtet, sieht sie ihr Ideal in einem Zustand des bellum omnium contra omnes, der ja bekanntlich in der Tierwelt herrscht. Hier bekommt ja überall der Stärkste den Löwenanteil, ja er hat sogar das Recht, wenn es ihm beliebt, den Schwächeren aufzufressen, wie es treffend in jenem „Stufenleiter" betitelten Gedicht zum Ausdruck gebracht wird, wo der Stärkere sein Tun immer mit den Worten rechtfertigt:

„ . . . du bist mein;
Denn ich bin groß und du bist klein!"

Auf diese Raubtiermoral, der ja auch schon in einer früheren Epoche der griechischen Geschichte von Hesiod Ausdruck verliehen wurde,[1] gründen die Vertreter dieses Naturrechts, wie Kallikles, ihre Lehren. Am tollsten wird

[1] Es ist in diesem Zusammenhang interessant, sich der schönen Fabel Hesiods vom Habicht und von der Nachtigall zu erinnern, vgl. Pöhlmann, Gesch. des antiken Komm. u. Soz. II, S. 122 f. Der Dichter veranschaulicht dort das in der damaligen Zeit herrschende Recht des Stärkeren in drastischer Weise: ein Adler trägt eine erbeutete Nachtigall hoch in den Lüften dahin. Von den scharfen Krallen desselben verwundet, stöhnt und jammert die gefangene Sängerin. Der Adler aber entgegnet ihr, sich seiner Stärke bewußt:

„Törin, wozu das Geschrei? Ein Stärkerer hält dich gefangen.
Und so schön du auch singst, wie ich dich führe, so gehst du!
Je nach Belieben erwähl' ich zum Schmaus dich, oder entlass' dich."

dies wohl von Pheidippides in den Wolken getrieben, der, nachdem er seinen Vater geschlagen hat, diese Handlungsweise unter anderem mit der Bemerkung entschuldigt, die Hähne und die anderen Tiere machten es doch auch nicht anders (V. 1427).

Wird so die Tiermoral auf das Leben der Menschen übertragen, wird die Tierfabel zur krassen Wirklichkeit, in der Menschen die Rolle von Tieren spielen, so gilt die Parole „Homo homini lupus". Es bleibt dann nur mehr eine Norm übrig, nach der sich alles Tun und Lassen richtet: es ist die von der Natur verliehene Kraft und Macht. Da diese aber ungleich unter die Menschen verteilt ist, so reicht nach jener Lehre das Recht eines jeden Menschen eben so weit, als seine Macht reicht.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der als der Glücklichste, der von Natur mit den höchsten Fähigkeiten ausgestattet imstande ist, die größte Macht zu entfalten und vor allem auch die Güter des Lebens in vollen Zügen zu genießen.[1] Deshalb sehen Thrasymachus und Kallikles

[1] Wie schon oben betont, gehören der Heroenkult des Kallikles und sein „Evangelium der Genußsucht" eng zusammen. Wenn Dümmler, Acad. S. 79 ff. „einzelne Elemente der Lehre des Kallikles" bei dem Sophisten Antiphon zu finden glaubt, so kann ich diese Meinung nicht teilen. In dem fr. 127, das Dümmler a. a. O. S. 80 anführt, vermag ich keinen sicheren Anklang an die Lehre des Kallikles zu finden, noch weniger in dem fr. 128. Die hier erzählte Geschichte vom Geizhals könnte wohl in jedem christlichen Erbauungsbuch stehen. Denn es wird hier zwar vom Gebrauch der Reichtümer gesprochen, aber in allererster Linie doch von deren Gebrauch zum Nutzen des Nächsten. Auch nach dem bei Xenophon (Mem. I, 6, 1 ff.) überlieferten Gespräch zwischen Sokrates und dem Sophisten reicht die Anschauung des letzteren nicht an die des Kallikles heran. Antiphon tritt hier lediglich gegenüber der ärmlichen Lebensweise des Sokrates für ein behagliches und durch Reichtum sich sorglos gestaltendes Leben ein. So sagt er zu Sokrates I, 6, 3: *καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν.*

Man vgl. auch die vorsichtige Rede des Sokrates I, 6, 10: *Ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι.*

Diese Ansicht haben wohl zu jener Zeit auch andere Sophisten und Griechen geteilt. Außerdem ist ein großer Unterschied zwischen dem antiphontischen „*τρυφὴ καὶ πολυτέλεια*" und dem kallikleischen

ihr Ideal im Tyrannen; Kallikles aber geht noch weiter: er träumt sogar von einem Übermenschen, der mit der höchsten Kraft ausgestattet, mit einem Schlage alle Konvention aus dem Leben tilgt und dem Naturrecht zu seinem höchsten Triumphe verhilft.

Haben wir bis jetzt nachzuweisen versucht, wie die Anschauungen des Kallikles aus der politischen und geistigen Entwicklung seiner Zeit herauswachsen konnten, so werden wir im folgenden noch einige weitere geschichtliche Momente hervorheben, die besonders dazu geeignet waren, jene Lehren nahezulegen oder gar zu provozieren.

Der Gedanke, daß die Menschen auf Grund der von Natur verliehenen verschiedenen Fähigkeiten nicht gleichberechtigt sind — wo hätte er eher auftreten können, als gerade in der griechischen Polis? War sie doch auf der Sklaverei aufgebaut,[1] auf einer Grundlage, die obige Theorie schon längst in Praxis umgesetzt hatte! Der Grieche, das ist wohl klar, der an dem Satze Heraklits festhielt: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.

„τρυφὴ καὶ ἀκολασία“ (Gorgias 492 C). Dazu scheint mir Antiphon bei Xenophon offenbar viel zu hart mitgenommen zu sein. Betrachten wir einmal fr. 131 B = 49 D und fr. 132 B = 51 D! Welch strenge, jedes Vergnügen nach zwei Seiten hin überlegende Berechnung und welch pessimistische Weltanschauung tritt uns hier entgegen! Dazu predigt der Sophist ausdrücklich fr. 129 B = 58 D die σωφροσύνη und das Sichselbstüberwinden (. . . κρατεῖν τε καὶ νικᾶν . . . ἑαυτόν).

Aus dieser Sphäre können doch wohl kaum Züge zu Kallikles entnommen sein, der kühn, ohne jegliches Zaudern ins volle Leben stürmt! — Auch die Annahme Dümmlers, Acad. S. 82 ff., daß sich bei Antiphon „einige Berührungen“ mit der bekannten Stelle in den Gesetzen (X, 889 B ff.), wo der Gegensatz von φύσις und νόμος sowohl auf die Physiologie als auch auf die Ethik angewandt wird, fänden, scheint mir wenig haltbar.

Es wird so wohl für unsere Untersuchung die Tatsache genügen müssen, daß sich die kallikleische Genußsucht, wie Dümmler a. a. O. selbst sagt, „auf das Recht des Stärkeren gründet“ und daß mit dem Nachweis des Ursprungs vom Recht des Stärkeren zugleich auch die Entstehung der Hedonik des Kallikles ihre Erklärung findet.

[1] Gomperz, Gr. D. I², S. 326.

Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien" (fr. 44 B = 53 D), konnte die Anschauung eines Kallikles vom Recht des Stärkeren nicht so schroff finden als wir, die wir sozusagen auf dem Standpunkt eines Alkidamas stehen. Wenn wir von der Ansicht dieses Philosophen ausgehen, werden wir einsehen, daß der Grieche von dem Weg, der vom negativen Pol des Alkidamas bis zum positiven des Kallikles führte, bereits die Hälfte zurückgelegt hatte, sobald er sich auf den allgemeinen Standpunkt der Sklaverei und des *νόμος πόλεως* stellte.

Es gab also im griechischen Staat bereits Menschen, die sozusagen als Herdentiere betrachtet wurden und nur dazu da waren, die herrschende Klasse zu ernähren. Es lag so von diesen anerkannten Tatsachen aus einem Griechen viel näher, zu den Theorien eines Thrasymachus fortzuschreiten, nach denen auch die Untertanen nur Herdentiere sind, die ihre Herren lediglich deshalb füttern, um Nutzen von ihnen zu haben.[1]

Dazu gab es noch eine Bevölkerungsschicht, deren Los trotz aller politisch demokratischen Freiheit doch oft nahe an das der Sklaven hingrenzen mochte: es waren dies die ärmeren Bürger, die, weil sie keinen Besitz hatten, als Tagelöhner und Lohnarbeiter im Dienste der Großindustriellen und Großgrundbesitzer arbeiten mußten, um ihr Brot zu verdienen.[2] Das Recht des Stärkeren über den Schwächeren lag gewissermaßen auch hier in Praxis bereits verwirklicht vor. Denn dem wirtschaftlich Stärkeren, dem reichen Arbeitgeber, gehörte in der Tat das, was der wirtschaftlich Schwächere, der Arbeitnehmer, erarbeitete, und deshalb für sich hätte beanspruchen können. Jener steckte den Gewinn ein, während die anderen sich plagen mußten.

„Im öffentlichen wie im Privatleben, sagt daher Sokrates (Xen. Mem. II, 1, 12) zu Aristipp, wissen stets die Stärkeren (*κρείττονες*) die Schwächeren (*ἥττονας*) zu quälen

[1] Staat I, 343 B.

[2] Pöhlmann, Komm. und Soz. II, S. 217 ff.; S. 220 ff.

und wie Sklaven auszunützen. Oder kennst du diejenigen nicht, die, während andere gesät und angepflanzt haben, für sich selber das Getreide einernten und die Bäume abhauen und auf alle Weise den Schwächeren, die nicht dienen wollen, so lange zusetzen, bis sie dieselben dahin gebracht haben, daß sie lieber Sklavendienste tun, als mit den Überlegenen Krieg führen wollen? Und weißt du nicht, daß auch im Privatleben die Mutigen und Befähigten (*ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοί*) die Feigen und Unbegabten (*τοὺς ἀνάνδρους καὶ ἀδυνάτους*) unterdrücken und aussaugen?"

Wenn so die gesellschaftliche Grundlage der hellenischen Polis die Lehre, daß die Menschen auf Grund ihrer verschiedenen Fähigkeiten und ihrer Macht ungleiche Rechte an den Gütern des Lebens haben, nahelegte, so war die Entwicklung der inneren Verhältnisse der athenischen Demokratie ganz und gar dazu angetan, jenen Gedanken direkt zu provozieren.

Es war unausbleiblich, daß sich gegenüber der das *ἴσον*, die Gleichheit aller Menschen betonenden demokratischen Richtung die entgegengesetzte erhob, die auf die Ungleichheit der von Natur verliehenen Fähigkeiten hinwies und auf Grund derselben auch verschiedene Rechte für die einzelnen Individuen beanspruchte.

Es treten uns auch in der griechischen Literatur der damaligen Zeit des öfteren Stimmen entgegen, die sich mehr oder weniger durch die politischen Verhältnisse beeinflußt im obigen Sinne äußern. Dümmler hat bereits in seinen Prolegomena zu Platons Staat S. 43 mehrere Stellen angegeben. Hier seien noch erwähnt: Eur. fr. 244, fr. 243 und fr. 1107.[1]

[1] fr. 244: *ὀλίγοι γὰρ ἐσθλοὶ κρείσσονες πολλῶν κακῶν.*
fr. 243: *ὀλίγον ἄλκιμον δόρυ*
κρεῖσσον στρατηγοῦ μυρίου στρατεύματος.
fr. 1107: *ἄρχεσθαι χρεὼν*
κακοὺς ὑπ' ἐσθλῶν καὶ κλύειν τῶν κρεισσόνων.
Hier seien auch ähnliche Äußerungen Demokrits aus Abdera angeführt:
fr. 141 N = 47 D: *νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ τῷ σοφωτέρῳ εἶκειν κόσμιον.*
fr. 144 N = 75 D: *κρέσσον ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἄρχειν.*
fr. 142 N = 267 D: *φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήιον τῷ κρέσσονι.*

Diese und ähnliche Stimmen mußten natürlich immer lauter ertönen, je mehr die durch die Demokratie auf den Schild erhobene *ἰσονομία* in eine jegliche Individualität unterdrückende Gleichmacherei ausartete. Das trat tatsächlich in der athenischen Polis immer mehr zutage.

In steigendem Maße nahmen die geistig minderwertigen Elemente des Volkes von der Staatsgewalt Besitz, angezogen durch die Diäten, auf die sie ja schließlich bei der fortschreitenden Verarmung auch angewiesen waren. Aus Walkern, Schustern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Kaufleuten und Krämern, denen die Hauptsache ist, daß sie gute Geschäfte machen, während sie sich um die Staatsgeschäfte nie gekümmert haben,[1] besteht nach der Äußerung des Sokrates die Volksversammlung. Die Ämter werden ohne Unterschied von allen besetzt und, was besonders die demokratische Nivellierung kennzeichnet: es entscheidet dabei nicht die Tüchtigkeit des einzelnen, sondern das Bohnenlos, eine Einrichtung, die Sokrates als Torheit bezeichnet.[2] Je mehr nun durch diese Gleichmacherei die ungebildeten Elemente emporkamen, um so mehr mußten sich natürlich der Adel und die Gebildeten von den Staatsgeschäften zurückziehen — eine Tatsache, die man auch an anderen Demokratien beobachten kann.[3] So gelangten Politik und Rechtsprechung in die Hände des großen Haufens. Alles wurde auf das Niveau der Masse herabgedrückt, und wer etwas erreichen wollte, der mußte, wie die Demagogen,[4] auf dieses Niveau niedersteigen.[5] Es ist höchst charakteristisch, wenn es in Aristophanes' Rittern Vers 180 f. heißt:

„Deshalb ja eben wirst du grade der große Mann,
Weil du gemein und frech und her von der Straße bist."

[1] Xen. Mem. III, 7, 7: *ἐν τοῖς μηδεπώποτε φροντίσασι τῶν πολιτικῶν.*

[2] *λέγων ὡς μῶρον εἴη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθίστασθαι* (Mem. I, 2, 9).

[3] s. Pöhlmann, Sokrates und sein Volk (Hist. Bibl. Bd. 8, S. 64 ff.).

[4] s. Pöhlmann a. a. O. S. 54.

[5] s. Gorgias 513 A und B.

Das Volk duldet eben kein *ζητεῖν πλέον τι ἔχειν τοῦ δήμου.*[1] Jegliche Überlegenheit des in der freien Luft der Demokratie aufstrebenden Individuums, mochte sie auf Charakter oder Intelligenz beruhen, war ihm verhaßt,[2] und die rohe Masse zog gegen alles, was über sie hinausstrebte, gleichsam zu Felde, wie Aristoteles sagt.[3] Ähnlich drückt sich der Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* (II, 19) aus, wenn er betont, das athenische Volk begünstige diejenigen, welche ihm gerade genehm und nützlich seien, auch wenn sie einen schlechten Charakter zeigten, biedere und tüchtige Leute dagegen seien ihm verhaßt.[4]

Je größer aber die Macht des Pöbels war, um so mehr konnte er gegen diejenigen wüten, die über ihn hinausstrebten. Besonders hart wurde der Druck der Masse in den Gerichten empfunden. Der gemeine Mann freute sich köstlich, hier den Reichen oder den ihm sonst Überlegenen seine Macht fühlen lassen zu können. Und er kam sich so vor wie ein König.[5] Dabei verfuhr man, wie vorne schon ausgeführt wurde, mit der größten Ungerechtigkeit, die noch wesentlich gesteigert wurde durch die ganz gemeinen Umtriebe der Sykophanten.[6] Da war niemand seines Lebens und seiner Güter sicher, der nicht mit dem großen Haufen tanzte — besonders in Zeiten, in denen die Finanzlage des Staates einer Aufbesserung bedurfte![7] Man konnte jederzeit der Masse, die, in Erregung gebracht, gleich einer „Naturgewalt“ [8] wütete, zum Opfer fallen.[9]

[1] *Ἀθηναίων πολιτεία* II, 18.

[2] s. Pöhlmann a. a. O. S. 63 ff.; vgl. auch Arist. Frösche 1454 ff.

[3] Politik V p. 1311 a 16: *ἐκ δημοκρατίας δὲ τὸ πολεμεῖν τοῖς γνωρίμοις καὶ διαφθείρειν λάθρᾳ καὶ φανερῶς καὶ φυγαδεύειν ὡς ἀντιτέχνους καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐμποδίους.*

[4] *φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν μὲν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί· γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον.*

[5] Wespen Vers 548 ff.; 575.

[6] s. Pöhlmann a. a. O. S. 62 ff.

[7] Wie z. B. im Jahre 428! s. E. Meyer a. a. O. IV, S. 365.

[8] s. Pöhlmann a. a. O. S. 50 ff.

[9] Treffend wird jene von Plato im Kriton (48 C) charakterisiert, wo

Unter diesen Umständen konnte die Reaktion nicht ausbleiben. Plato weist im Staat deutlich darauf hin, daß durch den ungerechten Druck der von ihren Führern geleiteten Masse eine oligarchische Gesinnung aufkommen müsse.[1] Wir begreifen daher, daß gerade in jener Zeit Stimmen laut wurden, die sich voll Erbitterung gegen diese Gleichmacherei des großen Haufens auflehnten.

Wenn Alkibiades bei Thukydides (VI, 16, 5) darauf hinweist, daß alle diejenigen, die, wie er, sich durch etwas Außerordentliches vor den anderen hervortun, Anstoß erregen, und wenn er gar (Thuk. VI, 89, 6) die Demokratie eine *ὁμολογουμένη ἄνοια* nennt, so treten uns auch in den Dramen des Euripides viele ähnliche Äußerungen entgegen. So richtet der Herold in den Hiketiden (423 ff.) gegen die ausartende Volksherrschaft die scharfen Worte:

„Schmerzhaft, empörend ist es, traun, für Edlere,
Wenn durch der Zunge Schmeichellaut ein schlechter Mann,
Der nichts zuvor gewesen, Macht im Volk erringt!“

Gegen die demokratische Nivellierung richten sich auch die Worte, die der Dichter dem Odysseus in der Hekabe (Vers 306 ff.) in den Mund legt, wo es heißt:

„Die meisten Städte sinken ja dadurch in Not,
Wenn sich ein edler, unverdrossen tapfrer Mann
Nicht mehr gewinnt an Ehren als die Schlechteren.“

Hierher gehört auch Vers 864 ff. desselben Dramas:

„Wo mag sich rühmen, frei zu sein ein Sterblicher?
Dem Glücke frönt der eine, frönt des Geldes Macht,
Dem wehrt der Pöbel, jenen hemmt geschriebnes Recht,
Dem eigenen Sinn zu folgen, wie das Herz ihn treibt,“

es heißt: *τῶν ῥᾳδίως ἀποκτεινόντων καὶ ἀναβιωσκομένων γ' ἄν, εἰ οἷοί τε ἦσαν, οὐδενὶ ξὺν νῷ τούτων τῶν πολλῶν.*

[1] *Οὐκοῦν καὶ τελευτῶντες, ἐπειδὰν ὁρῶσι τὸν δῆμον . . . ἐξαπατηθέντα ὑπὸ τῶν διαβαλλόντων ἐπιχειροῦντα σφᾶς ἀδικεῖν, τότ' ἤδη, εἴτε βούλονται εἴτε μή, ὡς ἀληθῶς ὀλιγαρχικοὶ γίγνονται*
(Staat VIII, 565 B).

ferner fr. 200:

„Ein guter Gedanke besiegt gar oft der Hände viel
Und Torheit war noch stets der Menge schlimmster Feind",

sowie fr. 8:

„Von edlem Mann regiert zu werden ist gerecht."

Besonders scharf jedoch polemisiert fr. 1048 gegen die Gleichmacherei des großen Haufens:

„Es gibt nichts Gleiches (*ἴσον!*) irgend in der ganzen Welt;
Nichts gelten sollt' das Glück, das ziellos schweift umher.
Das Große sollt' an hoher Stell' stets Führer sein.
Wer immer sich als ersten Mann an Kraft erprobt
Im Bogenschießen oder auch im Speereskampf,
Der, sag' ich, soll der schlechtern Männer Herrscher sein!"

Aus all diesen Stellen lernen wir eine Strömung der Geister kennen, die sich mit ihrer ganzen Macht sträubt gegen die demokratische Nivellierung und die mit Nachdruck darauf hinweist, daß die Menschen nicht gleich sind an Fähigkeiten,[1] also auch nicht gleiche Rechte beanspruchen können. Plato selbst, der in seiner Republik so sehr für die Herrschaft der Philosophen im Staate eintritt, war einer der bedeutendsten Verfechter dieser Richtung.[2]

Und fürwahr, überall, wo die Masse in dieser Art und Weise das Individuum unter sein niedriges Niveau zu zwingen suchte, mußte sich dasselbe voll Ingrimm dagegen aufbäumen. Denken wir nur an Heraklit aus Ephesus, den *„κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος"*, wie er Diog. IX, 6 genannt wird! Wie groß in der Heimat des Weisen der Druck war, der von den *πολλοί* auf die geistig höherstehenden Männer ausgeübt wurde, sehen wir am besten daran, daß der Pöbel den Freund Heraklits, Hermodoros, verbannte, und zwar mit der echt demokratischen Begründung: „Unter

[1] s. Xen. Mem. III, 9, 3.

[2] Vgl. die treffenden Ausführungen hierüber von Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat S. 44 f.

uns soll auch nicht einer der Beste sein, oder wenn schon, dann anderswo und bei anderen!“ [1]

Kein Wunder, wenn sich da der Zorn des Weisen in den schroffen Worten Luft machte: „Recht täten die Ephesier, wenn sie sich alle Mann für Mann aufhängten und den Unmündigen ihre Stadt hinterließen, sie, die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben!“ [2] Auch andere Aussprüche sind uns von Heraklit bekannt, in denen er seinen Unwillen gegen das ungebildete Volk losläßt. So klingt es wenig schmeichelhaft, wenn er im Hinblick auf dieses sagt: „Esel würden Häckerling dem Gold vorziehen“ oder: „Hunde bellen die an, die sie nicht kennen“, oder: „Die meisten (*οἱ δὲ πολλοί*) freilich liegen da, vollgefressen wie das liebe Vieh.“ [3]

Gegenüber den nivellierenden Tendenzen der großen Masse betont auch Heraklit die Überlegenheit und die Mehrberechtigung des von Natur Höherbegabten. So sagt er: „Brauch ist's, auch dem Willen eines einzelnen zu folgen“ (fr. 110 B = 33 D) und „Einer gilt mir Zehntausend, falls er der Beste ist“ (fr. 113 B = 49 D).[4]

Erinnern uns schon die oben angeführten volksfeindlichen, den großen Haufen mit den Tieren vergleichenden Aussprüche an den kallikleischen Ideenkreis,[5] so tritt uns vor allem in den Worten: „Einer gilt mir Zehntausend“ ein gut Stück Kallikles entgegen, wie ja Plato (Gorgias 490 A) selbst anzudeuten scheint.

[1] *ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω,*
εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.
(fr. 114 B = 121 D).

[2] fr. 114 B = 121 D.

[3] Die drei Stellen: 51 B = 9 D; 115 B = 97 D; 111b B = 29 D.

[4] *εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.*

[5] Kallikles ist dem Volke feindlich gesinnt. Mit Verachtung sagt er von dem großen Haufen (Gorg. 489 C), daß dieser nur durch seine Zahl stark sei und stellt ihn auf gleiche Stufe mit den *δοῦλοι*. Wenn früher (481 E) von ihm gesagt wird, daß er das Volk liebe, so hat Plato eben in ihm einen Mann gezeichnet, der es nur deshalb mit dem Volke hält, weil er dadurch am besten zu Macht gelangen kann. Während er so äußerlich dem Volke schmeichelt, schwingt er doch in seinem Herzen die Geißel über den großen Haufen.

Dennoch ist eine große Kluft zwischen dem Heroenkult Heraklits wie auch den weiter oben besprochenen aristokratischen Anschauungen einerseits und denen des Kallikles anderseits. Jene sind weit entfernt von der Tyrannenmoral, wie sie dieser verkündigt, sie verwerfen auch nicht den Nomos.

Was Heraklit betrifft, so hält er mit voller Entschiedenheit fest an einem Urgesetz, von dem alle anderen genährt werden,[1] und tritt mit allem Nachdruck für die Aufrechterhaltung des Nomos im Staate ein.[2] Sein Heroenkult vereinigt sich harmonisch mit dem Staatswohl. Wenn er den Satz ausspricht: „Brauch ist's, auch dem Willen eines einzigen zu folgen", so will er nicht der willkürlichen Herrschaft des Tyrannen das Wort reden, der seine Macht lediglich dazu gebraucht, um all seinen Lüsten und Begierden die Zügel schießen zu lassen,[3] er empfiehlt vielmehr die Herrschaft des Verständigen, der der ungebildeten Masse den für das Gemeinwohl besten Rat zu geben imstande ist.

Zu ganz anderen Resultaten jedoch als die Männer von gemäßigt aristokratischer Gesinnung kam bei dieser extrem demokratischen Gleichmacherei dasjenige Individuum, das von der oben betrachteten kraß individualistischen Strömung erfaßt, jegliche Scheu und jegliches Gerechtigkeitsgefühl abgestreift hatte und lediglich in der Raubtiermoral sein Ideal sah. Für ein Individuum von solcher Gesinnung, das sich dem Pöbelhaufen weit überlegen fühlte, mußte dessen Druck besonders provozierend wirken, zumal dann, wenn dasselbe die niedrigsten Triebe der Masse, von denen es ja selbst beeinflußt ist, durch Erfahrung zur Genüge kennt,[4] wie Kallikles, der Staatsmann!

[1] Fr. 91b B = 114 D.

[2] *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος* (fr. 100 B = 44 D).

[3] Heraklit gegen die *ὕβρις:* fr. 103 B = 43 D: *ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.*

[4] Denken wir nur daran, für wie wichtig Kallikles es hält, das *ἦθος* der Menschen kennen zu lernen! (Gorg. 484 D.)

Hier gab es nur den einen Schluß: Wenn der ungebildete, rohe Pöbel, der doch nur durch die Mehrzahl seiner Fäuste etwas vermag,[1] sich das Recht anmaßen zu können glaubt, die Schwächeren zu knechten, ihnen Hab und Gut zu nehmen und überhaupt über jedes Gesetz kühn hinwegzuschreiten, sobald es sein Nutzen erheischt, so kann das starke Individuum, das sich dem Volkshaufen weit überlegen fühlt, dieses Recht noch viel mehr, ja einzig und allein beanspruchen![2] Eben nicht die niedrige, gemeine Masse ist dazu berechtigt, die Rolle eines allmächtigen Tyrannen zu spielen, die sie tatsächlich spielt,[3] sondern vielmehr der, der von Natur die höchste Kraft und Macht hat. Dieser allein hat das Recht, über die anderen ganz nach Willkür zu herrschen und die Güter des Lebens in vollen Zügen zu genießen.

Erscheinen uns so die Anschauungen des Kallikles gleichsam als provoziert durch die Nivellierung der ausartenden Demokratie,[4] so wird uns erst jetzt recht klar, was wir vorne bereits dargelegt haben,

daß jene Lehren von einem größeren Kreis von Leuten, die ja alle dem Druck der Masse ausgesetzt waren, geteilt wurden und geteilt werden mußten![5]

[1] Gorgias 489 C: . . . *μηδενὸς ἀξίων πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι.*

[2] Es klingt in der Tat wie eine scharfe Replik auf die Ansicht Kleons (Thuk. III, 37), daß die unbegabteren Köpfe (*οἱ φαυλότεροι*) meistens besser die Staaten verwalten könnten als die Begabteren (*οἱ ξυνετώτεροι*), wenn Kallikles mit aller Macht dafür eintritt, daß die geistig Fähigeren allein berechtigt sind, über die *φαυλότεροι* zu herrschen und an der Spitze der Staaten zu stehen.

[3] Pöhlmann, Altertum und Gegenwart („Cäsarismus") S. 273 ff.

[4] Wie ja die Ausartung der Volksherrschaft auch bei den gemäßigten Aristokraten schließlich die Sehnsucht nach einer monarchischen, das Wohl des Ganzen umfassenden Herrschaft wachrief (s. Pöhlmann, „Cäsarismus" in Altertum und Gegenwart S. 264 ff.).

[5] Diese Tatsache und überhaupt all das, was wir über den innigen Zusammenhang zwischen dem Ideenkreis des Kallikles und der Geschichte dargelegt haben, wird man wohl auch in erster Linie bei einer zeitlichen Fixierung der kallikleischen Anschauung zu berücksichtigen haben.

Noch größer aber mag die Zahl derjenigen gewesen sein, die zwar nicht so weit gingen wie Kallikles, aber immerhin jenem allgemeinen Heroenkult huldigten, der tatsächlich damals die größten Geister der Hellenen gefangen hielt und sie „das Unrecht im großen Stile“ [1] milder beurteilen ließ. Es ist wohl für jene Zeit höchst charakteristisch, wenn Polos (Gorg. 472 A) nachdrücklich betont,

Wenn Bitterauf neuerdings (Bl. f. d. G.-W. a. a. O. S. 332) nachzuweisen sucht, daß die Theorie des Kallikles in dem Jahre 409 „aktuell“ war und daß sich „eine Polemik gegen das Naturrecht des Stärkeren schon in den Jahren 419—415 zur Not (!) begreifen“ läßt, so müssen wir von unserem Standpunkte aus dagegen sagen, daß jene Anschauungen sicherlich schon viel früher aufgetreten sein mußten. Sie waren sozusagen gegeben mit der Ausartung der Volksherrschaft und der durch dieselbe bedingten und geförderten Unterdrückung des starken Individuums einerseits, wie auch durch die Parteiumtriebe der Oligarchen anderseits. Solange diese und der Demos nicht aufhörten, sich gegenseitig zu bekämpfen, konnten jene Stimmen vom Recht des Stärkeren nie verstummen, vor allem aber auch solange nicht, als eine Gestalt da war, von der man die Verwirklichung der kallikleischen Ideen auf der einen Seite hoffte, auf der anderen fürchtete: Alkibiades!

Wann hätten z. B. die Anschauungen unseres Kallikles feuriger vertreten werden können, als gerade zur Zeit des Hermen- und Mysterienfrevels vor der sizilischen Expedition, damals, als der geniale Führer, wie wir gesehen haben, sie vor dem ganzen athenischen Volke selbst aussprach? Wann hätten die politischen Debatten und Stimmen für und gegen die Tyrannis lauter ertönen können, als gerade damals, besonders als es sich sogar um die Verurteilung des gewaltigen Heros handelte?

Man würde sicher jene an politischen Anschauungen der verschiedensten Art wie an politischen Aktionen reiche Zeit verkennen, wollte man jene Anschauungen auf einen geringeren Zeitraum oder gar auf ein Jahr beschränken. Diese Anschauungen waren solange „aktuell“, als der Kampf zwischen den aristokratisch und oligarchisch Gesinnten, zwischen den an Vermögen Stärkeren und Höherbegabten, und dem Demos, den Ärmeren und Unbegabteren tobte. Die uns überlieferte Literatur selbst beweist uns dies, wenn wir uns die betreffenden Parallelstellen zu den Ideen des Kallikles vergegenwärtigen. So hören wir schon im Hippolyt (im J. 428) gegen die Tyrannis und in der Hekabe (im J. 425) für das starke Individuum sprechen, und so klingen uns — in einer langen Reihe herunter bis fast zur Auflösung des athenischen Reiches jene Stimmen entgegen, die ihre lebenden, diese mit ihrer ganzen Persönlichkeit verfechtenden Vertreter hatten.

[1] s. S. 23, Anm. 1.

daß alle Welt und die vornehmsten Familien Athens den Makedonierkönig Archelaos trotz seiner größten Verbrechen doch für glücklich halten. Ja sogar ein Thukydides sieht bei der Beurteilung desselben über dessen Freveltaten hinweg und mit ihm die edelsten Geister der Hellenen, die an seinem Hofe verkehrten.[1] Euripides in den Phoenissen trägt sicher einer allgemeineren Strömung seiner Zeit Rechnung, wenn er Eteokles den Grundsatz aussprechen läßt:

„Soll Unrecht sein, so sei's um eine Krone!"
(Phoen. 524.)[2]

Dieser Heroenkult aber brauchte nicht nach Mazedonien hinüberzublicken, um sein Ideal in lebenswahrer Gestalt zu sehen. Lenkte doch auch in der athenischen Polis selbst damals eine hellleuchtende Heroengestalt aller Aufmerksamkeit auf sich:[3] es war Alkibiades. Aus hohem Hause stammend und von Natur mit außerordentlich reichen Fähigkeiten ausgestattet, zog er sowohl durch seine körperliche Schönheit als auch durch seine glänzende Begabung und alles überwältigende Persönlichkeit[4] die Blicke aller auf sich. Mag er bei vielen durch seine Zügellosigkeit Anstoß erregt haben, mag das Volk von Athen sich auch seiner entledigt haben, immer wieder war es die dämonische Gewalt des Mannes, die zu maßloser Bewunderung hinriß.[5] Ja sogar noch nach dem Tode des gewaltigen Heroen wurde von seinen Verehrern mit seiner einstigen Größe ein gewisser Kult getrieben.[6] Die Leistungsfähigkeit, „die Kraft der Natur", des gefeierten Mannes, ließ eben alle Schatten seines Charakters zurücktreten,[7] — eine echt kallikleische Würdigung großer Naturen!

[1] s. Bruns, Lit. Portr. S. 62.

[2] *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι*
κάλλιστον ἀδικεῖν.

[3] Xen. Mem. I, 2, 24.

[4] s. Thuk. VIII, 86, 5: *καὶ ἐν τῷ τότε ἄλλος μὲν οὐδεὶς ἂν ἱκανὸς ἐγένετο κατασχεῖν τὸν ὄχλον.*

[5] Xen. Hell. I, 4, 13. [6] Bruns a. a. O. S. 509 ff.

[7] Es ist höchst bezeichnend für die damalige Zeit, wenn Thuk. VI, 16, 6 Alkibiades selbst von sich sagen läßt: „Und wenn ich auch in

Und fürwahr in Alkibiades ist, was wir schon früher angedeutet haben, wirklich der Mann erstanden, der für einen Kallikles das Ideal aller seiner Lehren verkörperte! Kühn schritt er über jegliche Konvention hinweg, indem er seinen größten Begierden und Leidenschaften freien Lauf ließ,[1] und überall strebte er danach, sich über das Gewöhnliche zu erheben.[2] In der Demokratie führte er tatsächlich ein Leben wie ein Tyrannos. Bei der Olympienfeier im J. 416, wo er den ersten, zweiten und vierten Preis gewann, trat er gleichsam „als der Nachfolger der alten Tyrannen auf".[3] Und ließ nicht alles, was er tat, tatsächlich in ihm den zukünftigen Gewaltherrscher fühlen und ahnen? Er allein schien ja auch dazu am meisten geeignet.[4] Das Streben nach dem Oberbefehl (*στρατηγῆσαι ἐπιθυμῶν*) und nach Gewinn an Reichtum und Ruhm (*χρήματα* und *δόξα*), lesen wir bei Thukydides (VI, 15, 2), das waren die Motive, die ihn veranlaßten, die Athener zur sizilischen Expedition anzutreiben.

Dies klingt wie zugeschnitten zu dem Ideenkreis eines Kallikles und seiner Gesinnungsgenossen. Diese konnten so in der Tat ihr Ideal in Alkibiades in lebenswahrer, leuchtender Gestalt verkörpert sehen[5] und manche[6] schauten

meinem Privatleben verschrieen bin, so seht doch nur darauf, ob ich die öffentlichen Angelegenheiten etwa schlechter verwalte als andere!"

[1] Xen. Mem. I, 2, 12; Thuk. VI, 15.

[2] Thuk. VI, 15, 3. [3] E. Meyer a. a. O. IV, S. 493.

[4] Isokrates XVI, 38: *δύνασθαι δ' ἂν ἐκεῖνον μάλιστα διαπράξασθαι.*

[5] Die Gestalt des Alkibiades erinnert auch im übrigen sehr an Kallikles. Wenn dieser dadurch, daß er für die Verherrlichung seiner Theorien die Nationalfeinde der Griechen anführt, jeglichen Patriotismus abstreift, so ist dies ganz und gar im Sinne des Alkibiades. Auch ihm war das Wohl des Vaterlandes Nebensache, wenn er nur seine Pläne und Tendenzen durchführen konnte. Und dabei scheute er sich nicht, zum größten Feinde seines Volkes überzugehen. Interessant ist, hier auch anzuführen, daß Alkibiades bei Aristophanes (Frösche Vers 1431) *λέοντος σκύμνος* genannt wird, wie auch Kallikles die starken Individuen *λέοντας* nennt (Gorg. 484 A). Vgl. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes S. 276, Anm. 2.

[6] Wie ja auch seine Feinde! Vgl. Thuk. VI, 15, 4: *ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμιοι κατέστησαν.*

wohl schon im Geiste den Thron seiner Alleinherrschaft aufgerichtet — besonders vor dem sizilischen Feldzug![1]

Doch trug die Zeit jenem kallikleischen Ideal nicht ganz Rechnung. Immer wieder war es die nivellierende Strömung der Demokratie und ihrer Führer, die alle Hoffnungen scheitern ließ. Denken wir nur an die Zeit vor dem sizilischen Feldzug und an die Heimberufung des Alkibiades! Wie eine stille Klage und Teilnahme für das Kraftgenie klingt es, wenn Thukydides VI, 15, 4 dem Gedanken Ausdruck verleiht, daß Alkibiades zum Verderben Athens nur wegen seines üppigen Privatlebens gestürzt wurde, obwohl er in seinem Amte zum sizilischen Kriege die trefflichsten Anordnungen getroffen hatte (*δημοσίᾳ κράτιστα διατιθέντι τὰ τοῦ πολέμου*). Der Ruhmesstern eines Alkibiades, der öfter in seinem hellsten Lichte erstrahlte, ging für seine begeisterten Anhänger nur zu früh unter, und sie mußten es mit ansehen, wie die von ihnen angebetete lichtvolle Gestalt jenes Heros den törichten Instinkten der großen Masse und den Umtrieben ihrer Führer zum Opfer fiel.

Wenn Wünsche und Hoffnungen nicht erfüllt werden, träumt sich der Mensch sein Ideal, das ihm die Krone seiner Ideen im hellsten Lichte erstrahlen läßt. Wie die Vertreter der ersten Naturrechtsströmung sich nach der Weise eines Rousseau im Geiste einen Zustand konstruieren mochten, in dem alle Menschen in brüderlich-schwesterlicher Liebe nebeneinander leben, so träumt Kallikles von einem kommenden Heros, der mit der nötigen Kraft ausgestattet, allen Gesetzeskram mit einem Schlag aus dem Leben tilgt und auf dem Grabe alles dessen, was Nomos heißt, die Siegesfahne der *φύσις* aufpflanzt.

VI.

Nachdem wir über den Ursprung der wichtigsten Lehren des Kallikles eingehender gehandelt haben, erübrigt

[1] s. unsere Ausführungen über den Hermen- u. Mysterienfrevel (S. 39 f.)!

uns noch, kurz von der Entstehung seiner Ansicht über den Wert der Philosophie zu sprechen.

Wenn Kallikles das Philosophieren über die Jünglingsjahre hinaus als unnütz und wertlos bezeichnet, so steht diese Anschauung, wie schon oben betont wurde, in innigem Zusammenhang mit den früher geäußerten Lehren. Ein Mann wie Kallikles, der die äußeren Güter: Leben, Ruhm und Reichtum über alles schätzt und als das einzig Erstrebenswerte hinstellt, kann sich gar nicht anders über den Wert des Philosophierens aussprechen. Diejenige Natur, die ihr Lebensprinzip im Handeln und im Genießen sieht, kann sich nie und nimmer für das ruhige Leben in der Studierstube begeistern, sondern muß es verwerfen.

Zum Hintergrund hat diese Ansicht die Verhältnisse der Polis, die tatsächlich auf das praktische Leben hinwiesen. Die athenische Demokratie verlangte von jedem, daß er seine ganze Kraft in den Dienst des öffentlichen Lebens stelle. Denn, sagt Perikles ganz im Sinne der Polis, wer nicht an den Aufgaben des Staates mit Anteil nimmt, den halten wir nicht für einen ruheliebenden, sondern für einen unnützen Menschen,[1] und jeder, der in der Demokratie etwas gelten wollte, der mußte eben in dem, was das öffentliche Leben anging, bewandert sein. Dies letztere wurde aber direkt zur Notwendigkeit, als die Demokratie dergestalt ausartete, daß man nie vor der Masse und ihren Häschern seines Lebens und seiner Güter sicher war. Wer da für das praktische Leben nicht gesattelt war, der mußte vor Gericht den falschen Anklägern erliegen, wie Kallikles selbst betont (Gorgias 486 A).

Kallikles steht auch mit seiner Ansicht über den Wert der Philosophie nicht allein. Der Gegensatz zwischen der Beschäftigung mit dieser und der öffentlichen und praktischen Tätigkeit im Staate tönt uns auch auf der Bühne entgegen.

Wie in dem uns nur fragmentarisch erhaltenen Drama Antiope die ideale Kunst der Musik, deren Vertreter

[1] *. . . τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν* (Thuk. II, 40, 2).

Amphion ist, in scharfen Gegensatz tritt zu der praktischen Beschäftigung mit Pflug und Schwert, die von Zethos als das einzig Vernünftige gepriesen wird, so wird in der Hekabe 814 ff. die für das praktische Leben mehr nützende *πειθώ* den *ἄλλα μαθήματα* gegenübergestellt.[1]

An Kallikles erinnert uns auch die Verteidigung der Tätigkeit auf der Agora, die der *ἄδικος λόγος* dem *δίκαιος* gegenüber in Aristophanes' Wolken führt, indem er ebenso wie jener auf die Bedeutung der Agora bei Homer hinweist[2] (Vers 1055 ff.). Noch deutlicher zeigt sich uns die Ansicht des Kallikles über die Wertung der Philosophie in den Fröschen des Aristophanes. Dionys will dort von der Unterwelt einen Dichter holen und zwar nicht nur einen guten Tragiker, sondern auch einen wohlberatenen Staatsmann.[3] Äschylus wird nun von dem Schiedsrichter Dionys gewählt, und hierauf preist der Chor unter anderem auch die staatsmännische Klugheit (1482 ff.) und verwirft Vers 1491 ff. die philosophische Tätigkeit des Sokrates.[4]

[1] Es heißt dort:

τί δῆτα θνητοὶ τἄλλα μὲν μαθήματα
μοχθοῦμεν ὡς χρὴ πάντα καὶ ματεύομεν,
πειθὼ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην
οὐδέν τι μᾶλλον ἐς τέλος σπουδάζομεν
μισθοὺς διδόντες μανθάνειν, ἵν' ἦν ποτε
πείθειν ἅτις βούλοιτο, τυγχάνειν θ' ἅμα;

[2] *εἶτ' ἐν ἀγορᾷ τὴν διατριβὴν ψέγεις, ἐγὼ δ' ἐπαινῶ.*
εἰ γὰρ πονηρὸν ἦν, Ὅμηρος οὐδέποτ' ἂν ἐποίει
τὸν Νέστορ' ἀγορητὴν ἂν οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἅπαντας.

[3] *ὁπότερος οὖν ἂν τῇ πόλει παραινέσειν*
μέλλῃ τι χρηστόν, τοῦτον ἄξειν μοι δοκῶ. V. 1420.

[4] Vers 1482 ff.:

ΧΟΡ. *μακάριος γ' ἀνὴρ ἔχων*
ξύνεσιν ἠκριβωμένην.
κἀρμὸς δὲ πολλοῖσιν μαθεῖν.
ὅδε γὰρ εὖ φρονεῖν δοκήσας
πάλιν ἄπεισιν οἴκαδ' αὖ,
ἐπ' ἀγαθῷ μὲν τοῖς πολίταις,
ἐπ' ἀγαθῷ δὲ τοῖς ἑαυτοῦ
ξυγγενέσι τε καὶ φίλοισι,
διὰ τὸ συνετὸς εἶναι.

χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει
παρακαθήμενον λαλεῖν,
ἀποβαλόντα μουσικήν,
τά τε μέγιστα παραλιπόντα
τῆς τραγῳδικῆς τέχνης.
τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι
καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων
διατριβὴν ἀργὸν ποιεῖσθαι,
παραφρονοῦντος ἀνδρός.

Diesen auf das Praktische gerichteten Zug jener Epoche zeigt uns auch das Auftreten der Sophisten, die so ziemlich alle jenem charakteristischen Streben ihrer Zeit Rechnung trugen. Wenn Gorgias verspricht, seine Schüler zu tüchtigen Rednern heranzubilden (Meno 95 C), so unterweisen Protagoras und Prodikos und andere Sophisten die Jugend im *διοικεῖν οἰκίαν* und im *διοικεῖν πόλιν* (Plato Staat X, 600 C). Es ist sehr bezeichnend, wenn Protagoras im gleichnamigen Dialog betont, daß andere Sophisten — und dabei blickte er auf Hippias — sich an ihren Schülern vergingen, weil sie diesen ohne ihren Willen Rechenkunst, Astronomie, Geometrie und Musik vordozierten; [1] bei ihm dagegen lernten jene nur das, um dessentwillen sie zu ihm kämen: Wohlberatenheit in den eigenen Angelegenheiten, wie vor allem in denen des Staates, so daß sie wohlausgerüstet für das praktische Leben jenem jederzeit mit Wort und Tat dienen könnten.[2] Wir sehen, daß, wie im Gorgias von Kallikles, so hier von Protagoras die Beschäftigung mit den Wissenschaften gegenüber der praktischen Tätigkeit verworfen wird.

[1] *τὰς τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες* (Protag. 318 D).

[2] *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (Protag. 318 E).

Schlußwort.

Fassen wir nochmals kurz die Ergebnisse vorliegender Arbeit zusammen, so sehen wir:

Die Anschauungen des Kallikles bilden ein geschlossenes, festgefügtes System. Kallikles steht mit seinen Ideen jedoch nicht allein, sondern diese haben, wie aus der Literatur der damaligen Zeit hervorgeht, mehrere Vertreter. Eine literarische Vorlage als gemeinsame Quelle für diese Anschauungen anzunehmen ist unmöglich. Denn diese hatten damals bereits im praktischen Leben festen Fuß gefaßt und sind im Buche der Geschichte jener Zeit niedergeschrieben. Deshalb geben alle jene Autoren, bei denen uns Spuren einer Ansicht, wie sie Kallikles vertrat, entgegentreten, nur die Strömungen ihrer Zeit wieder. Die Wahrheit dieser Behauptung erscheint um so einleuchtender, als ja, wie wir bisher ausgeführt haben, aus dem ganzen Werdegang des griechischen Kulturlebens, aus den geistigen wie politischen Verhältnissen des athenischen Volkes jene Anschauungen herauswuchsen und mit unumgänglicher Notwendigkeit herauswachsen mußten.

Gestalten wie Kallikles wird die Geschichte der Völker immer wieder hervorbringen, besonders dann, wenn die kulturellen und politischen Verhältnisse eines Volkes so gelagert sind, wie in der athenischen Polis jener Epoche. Die Lehre des Kallikles vom Recht des Stärkeren, sein „Evangelium zügelloser Genußsucht", wie auch der von ihm proklamierte Vorrang der praktischen Tätigkeit vor der wissenschaftlichen — all diese weltbewegenden Gedanken sind, wie wir sehen, auch heute wieder lebendig und werden nie verschwinden, solange es eine Geschichte, solange es Menschen gibt.

Namenregister.

Adeimantos 78
Äschylus 100
Alkibiades 8, 37—40, 46, 59, 77, 90, 95—98
Alkidamas 64, 65, 86
Amphion 100
Antiphon 31, 84, 85
Antisthenes 26, 31, 49
Apollodor 10
Archelaos (v. Mazedonien) 2, 22, 27, 96
Archelaos (der Philosoph) 47, 53
Archidamas 70
Aristides 9
Aristipp 86
Aristophanes Ekkl. 54, 72
„ Frösche 46, 89, 97, 100
„ Ritter 70, 72, 74, 88
„ Vögel 79
„ Wespen 68, 73, 89
„ Wolken 25—27, 80, 81, 100
Athenaion Politeia 42, 65, 68, 71, 72, 73, 89
Aristoteles 4, 42, 46, 53, 54, 61, 62, 64, 89

Badham 9
Bergk 9
Bitterauf 27, 31, 32, 36, 37, 49, 51, 52, 69, 95
Blaß 32
Boeckh 9, 68
Bonitz 42
Bruns 7, 23, 96

Chairephon 2
Christ 42
Cicero 64

Darius 7, 23
Demokrit 44, 49, 52, 55, 66, 81, 87
Diagoras 79
Dialexeis 63
Dio Chrysostomus 63
Diodotos 67
Diogenes 44, 46, 91
Dionys 100
Draheim 42
Dümmler 9, 10, 16, 27, 28, 31, 36, 41, 43, 45, 51, 56, 62—65, 84, 85, 87, 91

Empedokles 64
Epimetheus 49
Eteokles 27, 28
Euripides Andromache 56
„ Antiope 99
„ Archelaos 27
„ Bacchen 57
„ Bellerophon 79
„ Hekabe 90, 95, 100
„ Hiketiden 29, 36, 41, 70, 90
„ Hippolyt 28, 95
„ Jokaste 28
„ Jon 29, 65
„ Phönissen 27, 28, 41, 96
„ Sisyphus 55
„ Troades 27, 28
Euryptolemos 74

Fustel de Coulanges 72, 79

Geryoneus 8, 10
Glaukon 16, 17, 25
Gomperz 6, 11, 27, 31, 42, 45, 47, 59, 65, 69, 85
Gorgias 2, 3, 5, 8, 9, 11, 16, 17, 19, 20, 22, 25, 30, 31, 32, 34,

35, 38, 56, 63, 64, 88, 92, 93, 94, 97, 99, 101
Grote 25

Helios 10
Hellenika 74, 96
Herakles 8—10, 23
Heraklit 64, 85, 91—93
Hermes 50, 51
Hermodoros 91, 92
Herodot 36, 46, 56, 63, 64
Hesiod 50, 51, 76, 83
Hildenbrand 19, 20
Hippias 56, 58, 60—64, 82, 101
Hirzel 4, 49, 55, 80, 97
Homer 100

Jamblich 31—37, 41, 42, 51, 53
Joel 26, 31, 32, 42, 49, 61

Isokrates 97

Kaerst 49—52, 54—57, 60, 66, 70, 82
Kallikles 1—8, 10—13, 16, 19—32, 34—44, 54, 55, 60, 63, 64, 66, 75, 77, 83—86, 92—95, 97—101
Kamariner 69
Kambyses 56, 63
Kleon 57, 68, 94
Korkyra 74
Kreon 62
Kritias 80

Lykophron 53, 64

Meißner 25
Melos 69, 77, 78
Memorabilien 59, 60, 61, 63, 64, 84, 86, 88, 90, 96, 97
Menon 30
E. Meyer 68, 70, 79, 89, 97
Moschion 55
Mytilenäer 57, 67, 68

Nauck 27
Nestle 27
Nietzsche 1, 24
Nikias 39

Olympiodor 5, 10
Orphiker 49, 55
Odysseus 27, 90
Oedipus 62
Olympia 38

Perikles 45, 46, 54, 55, 58, 59, 67, 70, 72, 99
Pheidippides 26, 27, 78, 84
Philoktet 27
Pindar 8, 9, 32, 63
Platon 5—11, 17, 25, 27, 35, 41, 43, 44, 49, 58, 60, 74, 78—80, 89, 90, 91
Plutarch 54
Poehlmann 7, 31, 41, 45, 72, 83, 86, 88, 89, 94
Polos 2, 3, 22, 27
Prometheus 49
Prodikos 101
Protagoras 36, 49—56, 62, 66, 67, 79, 80, 81, 101
Pseudoplutarch 64

Rehm 46, 51—54
Rohde 56, 63
Ritter Preller 10
Rousseau 66, 98

Sauppe-Gercke 9
Sextus Empirikus 49, 51, 55, 80
Sizilien 39
Sokrates 2, 3, 5, 6, 11, 13, 15, 25—27, 58, 60, 61, 63, 84, 86, 88, 100
Sophokles Antigone 62
Sorof 30, 31, 35, 36
Sparta 38, 68

Theramenes 42
Theseus 29

Thrasymachus 6, 8, 16—26, 30, 71, 80, 81, 84, 86
Thukydides 30, 35, 37, 39—41, 45, 54, 57, 67—71, 74—76, 78, 80, 81, 90, 94, 96—99
Töpfer 31, 32
Xerxes 7, 23
Zeller 26, 36, 47—49, 52, 79, 80
Zethos 100

Sachregister.

Gerichtswesen 73, 74, 77, 88, 89, 99
Gesetze „ungeschriebene" 60—62
Gorgias' Anschauungen 2, 3, 101
Hermenfrevel 39, 40, 80, 95
Kallikleische Anschauungen.
Die Anschauungen des Kallikles an sich 1—16
Geschichtlicher Hintergrund seiner Anschauungen 21, 37—43, 67—77, 85—99, 101
Quelle seiner Anschauungen 35—43
Spuren „ „ bei Aristophanes 26—27
„ „ „ „ Euripides 27—30
„ „ „ „ Xenophon und Thukydides 30—31
„ „ „ „ dem Autor der ethisch-politischen Flugschrift im Protreptikos des Jamblich 31—35
Übermenschentum 10, 32, 34, 44, 85
Ursprung der Kallikleischen Anschauungen, 44—98 speziell über den Wert der Philosophie 99—101
Verbreitung der K. Anschauungen 24—43
Zeitliche Fixierung 94, 95
Naturrechtsströmungen (erste) 59—66, 82, 98
„ (zweite) 66—98
Natur und Satzung 3—5, 9, 12, 32, 44, 47, 48, 62, 63, 65, 80, 83
Politik und politische Verhältnisse Athens 67—77, 85—99, 101.
Protagorasmythus 49—54, 56, 66, 67, 81
Religion 76, 78—81
Sophisten 7, 36, 48, 49, 58, 69, 101
Thrasymachus' Anschauungen 16—24, 71, 81, 82
Vertragstheorie 3, 16, 17, 19, 51—55, 64, 82

Lebenslauf.

Ich, Siegfried Kriegbaum, bin geboren am 26. Februar 1883 zu Schwörsheim als Sohn des Lehrers Friedrich Kriegbaum und seiner Ehefrau Pauline Kriegbaum (geb. Häußler). Mein Bekenntnis ist das evangelisch-lutherische. Nachdem ich in Ehingen a/Ries die Volksschule und in Oettingen das Progymnasium besucht hatte, kam ich auf das Gymnasium zu Erlangen, wo ich im Jahre 1904 absolvierte. Hierauf bezog ich zunächst die Universität zu Erlangen und hörte als stud. phil. vor allem die Herren Professoren Dr. Roemer, Luchs, Heerdegen, Pechuel-Loesche und Judeich. Im 5. Semester studierte ich an der Universität München, wo ich an den Vorlesungen der Herren Professoren Dr. Crusius, v. Müller, Paul, Pöhlmann und Weyman teilnahm. Im 6. Semester besuchte ich die Universität Tübingen und hörte dort die Herren Professoren Dr. Bohnenberger und Herzog sowie Herrn Repet. Dr. Leuze. In demselben Jahre legte ich den ersten Abschnitt der Lehramtsprüfung aus den philologisch-historischen Fächern in München ab. Hierauf bezog ich wiederum die Universität Erlangen und hörte hier vor allem die Herren Professoren Dr. Falckenberg, Bulle, Schulten, Roemer, Luchs und Hensel. Dann studierte ich an der Universität Würzburg, wo ich durch die Vorlesungen bezw. Seminarübungen von Herrn Professor Dr. Kaerst und Stölzle wesentlich angeregt, meine wissenschaftliche Arbeit zum zweiten Abschnitt der Prüfung aus den philologisch-historischen Fächern fertigstellte. Noch Ablegung derselben nahm ich an einem am Gymnasium zu Erlangen abgehaltenen pädagogisch-didaktischen Kurs teil. Von hier kam ich als Hauslehrer nach Farnroda, wo ich 8 Monate tätig war. Nachdem ich dann aushilfsweise als Inspektor am Oettinger Johannespensionate verwendet worden war, ging ich daran, teils in Würzburg teils zu Hause meine vor zwei Jahren zur Prüfung eingereichte wissenschaftliche Arbeit zu einer Dissertation fertig zu stellen. Die mündliche Prüfung fand am 22. Februar 1912 statt.

Vor der Drucklegung meiner Arbeit gab mir Herr Professor Dr. Stölzle sowie vor allem Herr Professor Dr. Kaerst in Würzburg noch mannigfache Winke und Anregungen, für die ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche.